



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

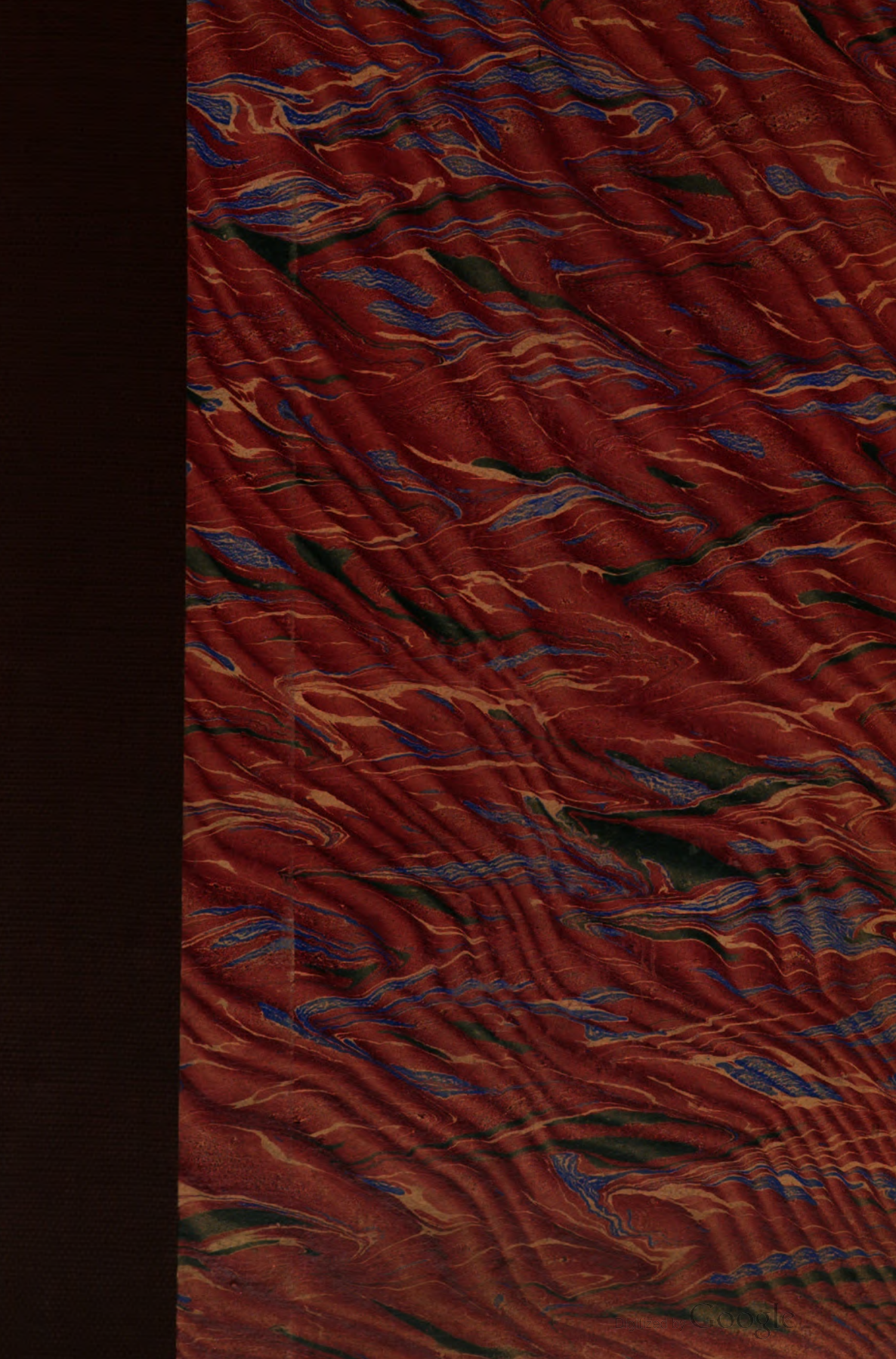
Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

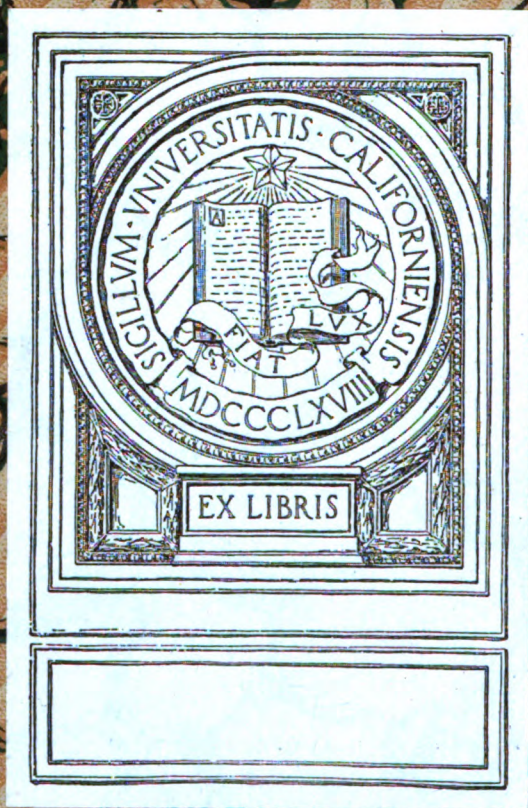
We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>







REVUE THOMISTE

F. LEVÉ, IMPRIMEUR DE L'ARCHEVÊCHÉ DE PARIS
17, RUE CASSETTE, 17

DIXIÈME ANNÉE

REVUE THOMISTE

PARAISANT TOUS LES DEUX MOIS

QUESTIONS DU TEMPS PRÉSENT
V. OF
CALIFORNIA

10^e Année

1902

10^e Année



PARIS

BUREAUX DE LA *REVUE THOMISTE*

222, RUE DU FAUBOURG-SAINT-HONORÉ

B239
A. H. C.
1.10

TO MRU
AIRPORT

REVUE THOMISTE

UNIV. OF
CALIFORNIA

LA POSITION DU PROBABILISME

DANS L'ÉGLISE CATHOLIQUE ⁽¹⁾

Le décret d'Innocent XI contre le probabilisme n'est qu'un des faits nombreux qui établissent la position prise par le Saint-Siège à l'égard des doctrines de la probabilité. Ce document toutefois est de telle nature qu'un théologien, même superficiel, ne peut éviter de se demander quelle est, dans l'Église catholique, la position d'une doctrine qui a été, de la part de l'autorité souveraine, l'objet d'une semblable désapprobation? Cette question devient plus urgente encore, si l'on considère que la défaveur, résultant du décret du 26 juin 1680, n'est pas un phénomène exceptionnel ou isolé. Tout en nous tenant, dans les pages précédentes, à l'examen du décret de 1680, nous avons eu l'occasion de citer des paroles ou des faits autorisés qui ne font que corroborer la signification du décret d'Innocent XI, et, par suite, les conséquences qui en découlent pour le probabilisme. La première question d'ordre général, que soulève par voie de conséquence cette étude, est donc celle de la position du probabilisme dans l'Église catholique, ou si l'on veut, le degré d'autorité dont il peut prétendre légitimement jouir.

Il est à peine besoin de faire remarquer que, dans l'examen de la valeur d'une opinion théologique, le premier critère, celui qui domine et absorbe tous les autres, c'est le jugement authentique de l'Église sur cette opinion.

En présence d'un dogme ou d'une définition de foi, il n'y a point place pour des opinions théologiques qui en seraient directement la négation. Il en est de même à l'égard des propositions condamnées : elles ne sauraient être remises en circulation dans leur teneur même, sans distinction ou interprétation. Mais, en dehors des

(1) *Revue Thomiste*, t. IX, pp. 460-481 ; 520-536 ; 652-673.

vérités définies ou des erreurs condamnées par l'autorité ecclésiastique compétente, il existe dans la théologie catholique de nombreuses et multiples opinions. Il y a même place pour des systèmes entiers. C'est ici, par conséquent, qu'un large champ est ouvert aux vues personnelles et aux interprétations des écoles.

Ce serait toutefois se méprendre de croire qu'en dehors des doctrines strictement définies par l'Église, le domaine des opinions soit en tous points également libre et pareillement sûr. Que des laïques, animés de bonnes intentions d'ailleurs, méconnaissent une vérité aussi élémentaire, cela se comprend sans peine, et l'on doit user à leur égard de beaucoup d'indulgence. Que des hommes d'église qui parlent ou qui écrivent, et dogmatisent souvent avec beaucoup d'intransigeance et d'âpreté, ignorent, au moins pratiquement, semblables principes, cela est déjà plus surprenant et surtout fort regrettable. Il n'en est pas moins vrai que les opinions qui ont cours en théologie ne sont pas, par cela seul, des doctrines de même valeur et de même solidité.

Il est aisé d'en entendre la raison.

A moins de professer un scepticisme absolu en matière de doctrines soit philosophiques, soit religieuses, on ne peut admettre à priori que toutes les idées ont une égale valeur, que toutes les opinions ont les mêmes fondements. Ce serait nier l'existence de la vérité et la possibilité de l'atteindre, ou tout au moins celle de s'en rapprocher de plus en plus. Ceci étant, quand des opinions contradictoires, ou de telle nature qu'elles s'excluent, existent sur un même objet, la logique élémentaire implique que l'une d'entre elles, au moins, ne peut être l'expression de la vérité. De deux opinions irréductibles, l'une est incontestablement fausse. Elles pourraient, à la rigueur, l'être toutes les deux. Cette hypothèse cependant n'a guère de vraisemblance quand il s'agit d'opinions théologiques. Il faudrait admettre alors que l'enseignement courant de la tradition de l'Église n'est à aucun titre en possession de la vérité, mais seulement d'opinions multiples erronées. Peu de théologiens, sans doute, voudraient pousser jusque-là.

Dès lors, il devient manifeste que des opinions contraires ou absolument divergentes ne peuvent pas être acceptées indifféremment par le seul motif qu'elles n'ont pas été condamnées et qu'elles circulent encore librement. A la rigueur, la paresse intel-

lectuelle d'un individu peut s'arrêter à cette fin de non-recevoir. Un esprit cultivé, mais porté par ses études et ses recherches en dehors de la théologie proprement dite, peut être lui-même dans un état purement négatif à l'égard des opinions des théologiens et des écoles. Mais il ne peut en être ainsi pour quiconque se propose de faire un choix entre des solutions différentes, en basant son élection sur un jugement légitime et équitable. En tout cas, la science théologique et ceux qui la pratiquent ne peuvent marcher sans discernement et sans vérification des titres.

Il est vrai que la diffusion de la théorie morale de la probabilité, en persuadant à beaucoup qu'on est en sécurité dans le domaine de l'action, par cela seul que nous suivons une opinion réputée probable, a réagi sur l'ordre intellectuel, en faisant croire à des esprits peu réfléchis, qu'une opinion théorique est suffisamment fondée par ce fait qu'elle est défendue et propagée. Mais c'est là, on le comprend, une aberration qui ne supporte pas l'examen.

En réalité, les opinions théologiques qui sont en conflit ne peuvent avoir ni la même valeur, ni une égale autorité.

La valeur d'une opinion théologique procède de son degré de dépendance d'avec les vérités de foi et des fondements rationnels qui l'établissent ou la justifient.

Toutefois, il existe pour le théologien un critère extérieur qui doit toujours lui servir de guide dans l'examen et le choix des diverses opinions : c'est l'attitude prise par l'Église à leur endroit. Quand des doctrines ont vécu longtemps, quand elles ont surtout soulevé de vives polémiques dans le sein de l'Église, il est bien rare que l'autorité ecclésiastique, une fois ou l'autre, n'ait pas fait entendre ses préférences et donné plus ou moins nettement une direction.

L'Église, en effet, en dehors de l'acte doctrinal souverain par lequel, de loin en loin, elle définit sa foi ; en dehors aussi des réprobations de doctrines qualifiées plus ou moins strictement selon l'échelle des notes théologiques, l'Église, dis-je, possède un pouvoir ordinaire de direction dans le domaine de l'enseignement ecclésiastique, aussi bien que dans le domaine pratique de l'action. Elle ne se soustrait pas à son devoir d'éclairer ou de conduire. Elle sait, au moment opportun, élever la voix, faire un signe,

donner une direction. Il est bien vrai que l'Église romaine, à qui incombe le gouvernement ordinaire du monde catholique, évite les éclats de voix et les gestes désordonnés qui sont le fait des autorités peu sûres d'elles-mêmes. Elle n'aime pas, on le sait, les moyens violents. Elle évite de condamner les hommes qui sont voués à sa défense et à la propagation de son action. De là sa mansuétude et, quelquefois, son extrême esprit de temporisation. Mais on ne peut retourner contre elle cette indulgente bénignité. On ne peut et on ne doit se servir de la liberté qu'elle laisse, afin de combattre ses desseins et ses volontés, et, finalement, lui forcer la main. Quand l'Église donne une direction, elle voudrait être comprise à demi-mot, mais obéie à la perfection. C'est ainsi que s'exerce le commandement de la paternité et que se pratique l'obéissance filiale, quand ils reposent sur la base commune d'un réciproque amour.

Malheureusement, tout le monde ne l'entend pas ainsi. Il faut bien le reconnaître, puisque l'histoire est là pour en témoigner : l'Église n'a pas toujours été comprise dans cet acte délicat de son gouvernement ordinaire. Des chrétiens, et ce qui est plus triste à dire, des membres de la hiérarchie ecclésiastique se sont rencontrés, qui ont semblé ne pas voir ou ne pas entendre ce que l'autorité souveraine voulait d'eux. Ils se sont murés dans le rempart d'une passivité déguisée et maussade. Ils ont réglé leur obéissance ou leur collaboration effective aux désirs de l'Église sur leur goût et leurs vues personnelles, sur les intérêts ou les desseins de leur collectivité. D'aucuns, par une politique habile, ont même fait sonner très haut l'expression de leur obéissance et de leur respect, tandis que, pratiquement et par des voies détournées, ils allaient à l'encontre de ces volontés, qu'ils magnifiaient plus que personne, afin de dépister toute surveillance et d'atteindre plus sûrement leur fin. Les esprits simples ou peu avisés, et Dieu en connaît le nombre, ne peuvent soupçonner de si profondes combinaisons. Ils suivent, machinalement et sans réflexion, des gens qui font, si souvent et si haut, profession de suivre en tout le Pape et l'Église; et il ne leur viendrait pas un instant à l'idée que l'on puisse porter ainsi dans les plis de son drapeau le principe intégral de l'autorité, sans qu'il s'y cache aussi le trésor intégral de l'orthodoxie.

Mais laissons ces réflexions mélancoliques sur des vérités aussi vieilles que nouvelles.

En dehors donc de l'acte de définition d'une vérité ou de condamnation d'une erreur, l'autorité doctrinale peut manifester plus ou moins explicitement le degré de faveur ou de défiance qu'elle professe à l'égard d'une doctrine, et c'est ici, comme nous l'avons dit, le premier devoir du théologien de régler sur ces manifestations le degré de confiance que les opinions dites d'écoles méritent. De deux opinions qui s'opposent, si l'une a été l'objet de marques de défiance ou de défaveur; si ces actes sont allés jusqu'à une menace de condamnation, ou à quelque chose qui ressemble à une condamnation virtuelle; si, à plus forte raison encore, ces manifestations ont été répétées, il est impossible de donner sans restriction à cette opinion son assentiment et sa confiance. Cette considération prend une portée plus grande encore, si l'opinion adverse de celle qui est désapprouvée a reçu elle-même des témoignages de confiance et d'estime. Les mêmes observations s'appliquent en ce qui regarde l'autorité à attribuer aux théologiens, spécialement à ceux qui sont considérés comme chefs d'école ou têtes de ligne dans une doctrine. Des maîtres ou des docteurs qui ont reçu, et à maintes reprises, les éloges et les recommandations de l'autorité ecclésiastique, ne peuvent être placés sur le même rang que ceux vis-à-vis desquels l'Église a gardé un silence significatif, ou dont les doctrines n'ont échappé qu'avec peine à un acte de réprobation positif. Le R. P. Brucker nous en fournit un exemple en nous parlant de Molinisme à l'occasion du Probabilisme, et en écrivant ce qui suit : « Qu'un théologien moliniste lise dans la *Revue Thomiste* ou dans le *Commer's Jahrbuch* (comme il en a l'occasion encore trop souvent), qu'il est obligé par toute sorte d'autorités, de rejeter la *science moyenne* et d'adopter la *prémotion physique* : il n'ignore pas ce que cela signifie; supposé même qu'il ne soit pas très bien au courant de ce qu'on a répondu là-dessus, c'est assez pour le tranquilliser pleinement, de savoir que ses opinions sont enseignées à Rome, sous les yeux et avec l'agrément du Souverain Pontife (1). »

Je lis peut-être moins attentivement la *Revue Thomiste* et le *Com-*

(1) *Études*, I. c., p. 799.

mer's Jahrbuch que le R. P. Brucker, mais je n'ai pas souvenir d'y avoir rencontré que l'on « est obligé par toute sorte d'autorités de rejeter la science moyenne et d'adopter la *prémotion physique* ». Le R. P. me semble user ici d'une grave équivoque. Veut-il dire que les Thomistes reprochent aux Molinistes de ne pas fournir un fondement philosophique qui justifie l'existence de la science moyenne, et de sacrifier ainsi la certitude de la science divine à l'égard des futurs contingents? La chose est exacte; mais il n'y a là que l'autorité d'un argument philosophique bien fondé. Le R. P. Brucker veut-il dire que les Thomistes déniaient à quelqu'un le droit d'adopter la science moyenne, parce que celle-ci est condamnée? Cela est absolument inexact, et je ne pense pas que personne ait jamais lu cela dans les revues citées par le R. P. Brucker. En revanche, on n'y a peut-être pas assez lu, et c'est cependant là le point important, qu'on ne peut simultanément être Moliniste et être très préoccupé de se conformer aux indications doctrinales fournies de temps à autre par l'autorité ecclésiastique compétente. Le Thomisme, en effet, jouit non seulement d'approbations pontificales générales souvent réitérées, mais il a vu ses doctrines sur la grâce être l'objet de manifestations analogues. Par contre, jamais un mot n'a été dit par le Saint-Siège en faveur de Molina et de ses doctrines. Le Molinisme n'a à son actif que des condamnations multiples, difficilement esquivées, au temps des disputes *De Auxiliis* (1598-1607), comme en font foi encore les jugements originaux des consultants de ces congrégations. Il a aussi à son compte la prohibition faite par le P. Acquaviva, général de la Compagnie de Jésus, de l'enseigner purement et simplement (1), prohibition renouvelée en 1651, par la neuvième congrégation générale de la Société (2). Il est vrai que le P. de Régnon nous dit de ce décret : « Mais, après tout, ce n'était que le fruit d'une prudence qui jugeait du présent, sans lire dans l'avenir; et je me persuade que, si le P. Acquaviva eût prévu l'hérésie de Jansenius, il n'eût pas consenti à émousser notre arme (3). » Les Molinistes, gens avisés et retors, ont essayé de

(1) Décret du 14 décembre 1613, dans I. H. Amat de Graveson, *Epistolæ theologico-historico-polemicæ*, Venetiis, 1729-30, II, p. 237.

(2) *Ordinatio pro studiis. Propositiones theologicæ* : 25. In materia de efficacia gratiæ servetur decretum P. Claudii conditum 14 decembris 1613. *Bullæ Decreta*, etc. Antverpiæ, 1665, p. 361.

(3) *Baſſez et Molina*, Paris, 1883, p. 131.

fourbir à nouveau l'arme émoussée par Acquaviva, le Jansénisme dont nous souffrons exigeant, sans doute, de faire litière de la prudence de l'ancien général. Pour cela le P. Schneemann, un jésuite allemand, s'est efforcé, avec d'autres, de concilier le Molinisme réprouvé par Acquaviva, avec le Congruisme qu'il avait imposé. Moyennant ce coup de pouce, le Molinisme s'est trouvé libéré et désormais permis : tel ce casuiste qui, un jour d'abstinence, baptisait carpe un chapon pour le soustraire à la prohibition quadragesimale. Le P. de Régnon, qui était une âme candide, n'accepte pas pareilles équivoques (1). Mais il avait aussi son système de libération pour Molina. « Le P. Schneemann, dit-il, en est encore à ces projets de fusion qui ne peuvent aboutir, suivant plusieurs, qu'à la confusion des idées. Qu'il me permette de lui rappeler que, de nos jours et sous le regard des supérieurs, le pur Molinisme a reparu dans un certain nombre de nos chaires. *Par conséquent*, nous pouvons, actuellement et en toute obéissance et soumission, défendre la conception de nos incomparables théologiens Molina et Lessius. Voici donc Molina une seconde fois délivré de toute entrave, et admis à expliquer librement son système (2). » Le raisonnement du P. de Régnon ressemble beaucoup à celui du R. P. Brucker quand, parlant du théologien moliniste, il déclare que « c'est assez pour le tranquilliser pleinement de savoir que ses opinions sont enseignées à Rome, sous les yeux et avec l'agrément du Souverain Pontife (3). » Malheureusement pour le Molinisme, ce prétendu agrément du Souverain Pontife ne me paraît pas correspondre

(1) « On a donc tort de s'épuiser en efforts inutiles, comme on l'a fait souvent pour soutenir qu'au sujet de la prédestination et à la gloire, Molina et Suarez ont dit la même chose. On ne parvient à faire accorder leurs systèmes qu'en enlevant à chacun d'eux toute logique, toute clarté, tout relief, à peu près comme on ne peut faire coïncider les creux et les saillies de deux médailles qu'en les usant l'une contre l'autre. » *L. c.* p. 128.

(2) *Baſtes et Molina*, p. 133-4. On a publié récemment une lettre de Lessius à Paul V, sous la date du 25 août 1611, qui témoigne que sa doctrine n'était pas très en faveur auprès d'Acquaviva, son général, et que ses propres doctrines ne s'identifiaient pas tout à fait avec celles de Suarez. En voici quelques lignes : « Beatissime Pater ! Intellexi quorundam literis doctrinam meam, quam opusculo de Prædestinatione et Reprobatione expressi, apud Sanctitatem Vestram esse traductam tanquam minus consentaneam scripturis et sanctorum patrum sententiis ; et idcirco me jussum a P. Generali tractatum meum recognoscere... Scio P. Franciscum Suarem, cum nonnullis aliis, contrarium sequi. Sed ego de industria Suaris sententiam (presso tamen auctoris nomine) refutandam existimavi, quod judicarem eam non solum a veritate alienam ; sed etiam hæreticis confutandis et fidelium conscientiis pacandis, ut mitissime loquar, minus commodam ». *Rö nische Quartalschrift*, XIII (1899). p. 373.

(3) *Études*, I. c., p. 799.

exactement aux déclarations du R. P. Brucker. Si j'ai bon souvenir, il me semble que Léon XIII a adressé, le 30 décembre 1892, une lettre monumentale à la Compagnie de Jésus pour lui rappeler l'obligation stricte de se conformer en matière de doctrine à sa législation, aux constitutions des congrégations générales et aux décrets des supérieurs de la Société, sans qu'on puisse faire valoir de raisons spécieuses, même celle d'une coutume contraire qui se serait introduite (1), ce qui me paraît être l'antithèse des affirmations que viennent de nous faire entendre deux Molinistes. Que deviennent alors les affirmations des PP. de Régnon et Brucker, que le fait de l'enseignement du Molinisme à Rome, ou ailleurs, suffit pour tranquilliser pleinement un théologien? Qui faut-il croire, du Pape qui maintient les prohibitions d'Acquaviva et de la Congrégation générale de 1651 contre le Molinisme, ou du R. P. Brucker? Et la *Revue Thomiste* a-t-elle tort de faire toucher du doigt pareilles contradictions?

Décidément, il faudra que les Molinistes reviennent au système du P. Schneemann et déclarent que le Molinisme c'est encore le Congruisme. Moyennant cette transition, on pourra déclarer qu'on enseigne le Molinisme « en toute obéissance et soumission », comme parle le P. de Régnon, bien qu'il soit prohibé par un décret du général de la Compagnie de Jésus, une constitution de la Congrégation générale de 1651 et une lettre formelle du pape Léon XIII.

Les Molinistes pourront même, comme ils l'ont déjà souvent tenté, aller plus loin et déclarer que leur doctrine est le véritable Thomisme. Ils échapperont ainsi, non seulement aux prohibitions existantes, mais ils bénéficieront encore, pour leur usage exclusif, des éloges et des encouragements que l'Église romaine n'a cessé d'adresser à saint Thomas et à son école. Il restera seulement à savoir si beaucoup de gens renseignés se laisseront surprendre par de semblables manœuvres. Il ne paraît pas encore que la tentative ait eu beaucoup de succès. Divers théologiens cependant se sont efforcés de dissimuler respec-

(1) « Visum est easdem societatis leges, prout in constitutionibus Ignatii Patris, in decretis congregationum generalium, in mandatis præpositorum habentur, in summam quamdam conferre, easque firmas atque in perpetuum ratas suprema auctoritate nostra declarare. Quo etiam fiet ut, si quæ forte speciosæ causæ vel inductæ consuetudinis aliqua ex parte contrariæ, vel minus rectæ, interpretationis resideant, eis penitus sublati regula et norma statuatur a nobis certa, stabilis definita. » *Acta Sanctæ Sedis*.

tivement le Molinisme et le Probabilisme dans le bonnet doctoral de saint Thomas et de saint Liguori. Mais cela n'a servi de rien : où qu'il soit couvé, l'œuf du coucou ne devient un aigle ni un oiseau de paradis.

Il est donc entendu qu'une opinion théologique, contre laquelle l'Église a vivement réagi, ne peut être placée sur le même pied d'autorité qu'une opinion indemne de critique, ou même explicitement louée ; et le R. P. Brucker ne pouvait avoir la main plus malheureuse, pour concrétiser son idée, que d'apporter en exemple, sans que rien le réclamât, le cas du Molinisme.

Quant au Probabilisme que le R. P. Brucker enveloppe d'une égale sollicitude, il se trouve théologiquement dans une situation analogue, sauf qu'il est un peu plus compromis. Ceux de nos lecteurs qui nous ont suivi avec attention ont dû en avoir, plus d'une fois déjà, un assez net pressentiment.

Nous ne pouvons pas énumérer ici les actes de toute nature qui concourent à donner une démonstration intégrale de l'affirmation précédente. Il faudrait pour cela écrire l'histoire du Probabilisme. Il suffit à notre dessein de rappeler sommairement quelques-uns des faits épars que nous avons signalés au cours de cette étude, et qui mettent hors de doute le fait de la répulsion que l'Église romaine a toujours marquée à l'égard de cette doctrine.

Nous savons qu'Alexandre VII, le premier pape qui réagit énergiquement contre le Probabilisme, songeait à condamner la théorie elle-même afin, disait-il, de couper le mal à sa racine. Le cardinal Pallavicini, bien qu'ayant abandonné lui-même le Probabilisme, pressa le Pape de ne point pousser jusque-là (1). En tout cas, dans le décret de condamnation des propositions relâchées, du 24 septembre 1665, Alexandre désigna clairement, sans la nommer,

(1) « Ceperat (Alexandre VII) impetum gravia ac severa de hac re tota statuendi et malum, ut aiebat, in suo fonte ac radice funditus excindendi diserta edita constitutione, ex qua finium hujusmodi regundorum leges et actiones facile peterentur. Nec vero quicquam propius fuit, quam ut id faceret, fecissetque sine dubio, nisi intervenisset ejus consilio Cardinalis Pallavicinus, cui accuratiorem deliberationem desiderare ea visa res est ac multo fore consultius, si delata tantisper pleniore censura ipsæ in præsentia opiniones nominatim configerentur, ut factum est. » Ces renseignements nous sont fournis par Et. Gradius, préfet de la Vaticane, dans sa *Disputatio de opinione probabilium cum Honorato Fabri*, Romæ, 1678, c. 37. Cité par P. BALLERINI, *Risposta alla lettera del P. P. Segneri*, Verona, 1734, p. 351, et par DÖLLINGER-REUSCH, *Gesch. d. Moralstr.* I, p. 38.

cette doctrine, et la qualifia de « méthode nouvelle d'opiner, absolument étrangère à la simplicité évangélique et à la doctrine des saints, capable, si les fidèles la prenaient pratiquement pour règle de conduite, d'introduire une grande corruption dans la vie chrétienne (1) ». On ne pouvait, sans condamner formellement une doctrine, ~~la désapprouver~~ d'une façon plus expresse et plus sévère.

Mais, comme ~~si ce n'était pas~~ encore assez, Alexandre VII et Innocent XI firent un ~~pas de plus~~. Dans leurs condamnations respectives de propositions relâchées, ~~ils réprouvèrent~~ formellement le probabilisme en tant qu'on voudrait l'~~appliquer~~ à l'administration des sacrements et aux questions de justice (2). Mais qui ne comprend qu'une doctrine, trouvée en défaut dans ~~une partie~~ du domaine auquel elle devrait s'appliquer, ne peut être une doctrine correcte? La logique élémentaire n'établit-elle pas que d'un principe général vrai, on ne peut tirer légitimement des conclusions fausses?

Je ne m'arrête pas sur les faits des nombreuses propositions relâchées que l'Église a dû, à différentes reprises, expressément condamner; ni sur la multitude des casuistes dont les ouvrages ont été l'objet de prohibitions ecclésiastiques, et quelquefois de condamnations très véhémentes. S'il est vrai que, suivant la parole de l'Évangile, on doit juger de l'arbre à ses fruits, une doctrine qui a engendré semblables aberrations doit être, en soi, de peu de valeur et médiocrement recommandable. Il ne sert de rien de nous dire que les probabilistes sont « des lumières de l'Église », ou qu'ils « ont été aussi remarquables par la vertu que par la science ». Après de certaines gens, on est toujours saint et illustre dès qu'on est probabiliste ou moliniste, et il n'en coûte guère d'atteindre à l'héroïsme et à la gloire. Nous ne pouvons, en vérité, juger à distance de la sain-

(1) *Revue Thom.*, t. IX, page 463, note 1. On ne peut assez s'étonner de voir le *Dictionnaire de théologie catholique* (t. I, 730) consacrer 13 colonnes compactes au décret d'Alexandre VII, sans qu'on ait jugé à propos d'y citer la partie essentielle du décret ou même d'y faire allusion. Nous sommes en revanche dédommagés en apprenant que « l'Église a dû faire entendre sa voix pour maintenir, dans le droit chemin, l'enseignement de la théologie morale troublé par les controverses issues de la querelle janséniste ». Le malheur pour cette philosophie de l'histoire, c'est que la plupart des propositions condamnées sont contenues dans des livres imprimés avant 1640, date de la publication de l'*Augustinus* de Jansénius.

(2) Voyez la proposition 26^e, parmi celles condamnées le 24 septembre 1665, par Alexandre VII; et les propositions 1^{re} et 2^e, parmi celles condamnées par Innocent XI, le 2 mars 1679.

teté des casuistes; nous ne le pourrions même pas étant à leurs côtés. Il n'y a que Dieu qui sonde les reins et les cœurs. Le champ de l'histoire ne s'étend pas au delà du domaine de ce qu'elle peut observer. Or, ce qu'il est aisé de connaître, c'est ce que certains moralistes ont écrit. L'Église nous a dit que cela était déplorable. Ce n'est donc pas la sainteté présumée des mauvais casuistes qui légitime leur morale; ce serait plutôt cette dernière qui devrait rendre suspecte leur sainteté!

Si nous passons à un ordre de faits plus spéciaux, nous voyons encore le Saint-Siège prendre franchement position contre le probabilisme. Un des plus caractéristiques est incontestablement celui auquel nous avons consacré présentement un grand nombre de pages: nous voulons dire le décret d'Innocent XI du 26 juin 1680.

Voici donc un pape qui fait porter par son ordre, à la congrégation du Saint-Office, un décret qui félicite chaudement un religieux de la compagnie de Jésus, de s'attaquer avec vigueur au probabilisme, et lui déclare que tout ce qu'il fera en ce sens sera agréable à Sa Sainteté. Le secrétaire d'État et le nonce apostolique transmettent cet ordre à Thyrsus Gonzalez et le pressent de mettre son dessein à exécution (1). Bien plus, par le même décret, un ordre formel est transmis au supérieur de la Compagnie de Jésus, lui enjoignant de ne pas laisser propager semblables théories parmi ses subordonnés, ce qui représente une mesure d'ordre général contre la probabilité. Et dût-on, en ce cas, mettre les choses au mieux du probabilisme, en acceptant comme authentique, ce qui n'est pas, la forme du décret vulgarisée par Thyrsus Gonzalez, est-ce que le décret n'est pas dans son ensemble, aussi bien que dans la signification que lui donnent les circonstances historiques, un acte manifeste de défaveur contre le Probabilisme?

Or, je le demande, des démarches de cette nature et venant de si haut, ne sont-elles pas la désapprobation expresse d'une doctrine? Des théories, aussi gravement atteintes, peuvent-elles être considérées comme des opinions saines et traditionnelles de l'Église?

Thyrsus Gonzalez nous apprend, de son côté, qu'il a été poussé au gouvernement de la Compagnie de Jésus par Innocent XI, afin

(1) Voyez plus haut, t. IX, p. 524, 665 et suiv.

de combattre ces mêmes théories (1). Innocent XII, à son tour, soutient Gonzalez dans sa lutte contre la Compagnie, afin qu'il puisse publier son traité contre le Probabilisme, un des plus énergiques réquisitoires écrit contre cette doctrine (2). Il nous apprend qu'il a été poussé vivement et fréquemment par le Saint-Siège à lutter contre ces théories (3), si bien qu'à la fin de son gouvernement, il déclare à Clément XII que l'ensemble des actes pontificaux contre le probabilisme est tel, que les jésuites ne peuvent plus, en sécurité de conscience, en prendre la défense (4). Il traduit enfin toute sa pensée par les paroles que nous avons mises en épigraphe à cette étude, à savoir que le Saint-Siège a toujours incliné vers l'opinion opposée au Probabilisme (5). Est-il possible, après cela, d'envisager une doctrine ainsi qualifiée, comme quelque chose de philosophiquement et théologiquement bien établi ?

Enfin (car nous ne faisons que toucher quelques points culminants de cette histoire, quand, en 1764, un obscur théologien, pris de frénésie, s'avise de déclarer que le Probabilisme a été souverainement familier au Christ, son affirmation est condamnée par le Saint-Office, comme erronée et proche de l'hérésie (6). Si le Probabilisme est une doctrine fondamentale et légitime de la vie morale, pourquoi le Christ n'aurait-il pas pu y conformer sa conduite ? Et si c'est presque une hérésie de l'affirmer, comment la même doctrine peut-elle, pour un théologien, trouver place dans les règles générales qui président à la gouverne de la conscience humaine ?

Ce décret, au XVIII^e siècle, porta le coup de grâce au Probabilisme, si bien qu'il disparut presque entièrement de l'enseignement ecclésiastique. C'est lui qui, incontestablement, conduisit saint Alphonse de Liguori à la dernière modification de son système sur cette matière (7). Depuis lors, non seulement il enseigna qu'il n'est pas

(1) Voy. plus haut, IX, p. 472, note 1.

(2) *Loc. cit.*, p. 468, note 2.

(3) *L. c.*, p. 660.

(4) *L. c.*, p. 671.

(5) *Libellus supplex*, dans PATUZZI, *Lettere Teologico-morali*, t. VI. Docum. p. LXX ; et dans CONCINA, *Difesa della Compagnia di Gesù*, I, p. 31, *Theologia moralis*, Apparatus, prima pars, lib. III, cap. VIII.

(6) Plus haut, t. IX, p. 478, fin de la note. Le décret intégral dans CUNILIATI, *Theologia moralis*, Venetiis, 1777, t. I, p. 20-21.

(7) *Vindiciæ Alphonsianæ*, t. I, p. 453 et suiv.

licite de suivre une opinion probable en conflit avec une opinion plus probable, mais encore il déclara que, dans le cas de deux opinions également probables, on devait se conformer à celle qui favorisait la loi, quand la loi possédait (1). Dans la réaction générale d'alors contre le Probabilisme saint Alphonse alla peut-être lui-même plus loin que ne le demandait la logique de son propre système, en n'accordant pas simplement, comme nous l'indiquerons plus loin, qu'on est toujours fondé à choisir librement entre des opinions également probables. En tout cas, cela montre à l'évidence combien le saint docteur était éloigné d'adhérer au Probabilisme proprement dit qu'il déclarait, avec instance, n'être jamais licite (2). Ce n'est que par d'inqualifiables subterfuges et le mépris des données historiques les plus patentes que l'on peut taxer saint Alphonse de probabiliste. Il nous a dit lui-même qu'il regardait cette désignation comme une tache faite à son nom et à sa doctrine, et il n'a jamais cessé de protester contre semblable imputation (3).

(1) Voyez plus haut, t. IX, p. 475, note.

(2) On m'a fait observer qu'en rapportant, sans plus ample explication, le qualificatif de *véritable probabilioriste* que se donne saint Alphonse (voy. plus haut, t. IX, p. 475, note), des lecteurs peu avertis pourraient croire que je méconnaissais l'opinion propre de saint Alphonse sur l'équiprobabilisme. Telle n'est certainement pas ma pensée, et on peut la lire ici même dans le texte courant de cette page. Dans la note visée j'avais pour but d'établir simplement que l'on ne peut qualifier saint Alphonse de probabiliste. Je ne crois pas d'ailleurs que le titre d'équiprobabiliste qu'on lui donne assez communément soit très bien choisi. Il ne désigne, en effet, l'ensemble du système que par un point secondaire ; et même en ce point la dénomination n'est pas très exacte. Des deux hypothèses, en effet, que présente la théorie de la probabilité, la principale est celle où deux opinions, l'une moins probable, l'autre plus probable, sont en présence. Ici saint Alphonse déclare que l'on doit toujours suivre l'opinion plus probable. Il est donc d'accord, pour le principal, avec les probabilioristes de tous les temps. Quant au cas où deux opinions sont également probables, saint Alphonse départage l'égalité de probabilité en faisant appel à un principe réflexe externe : la possession par la loi. Le but et le résultat de l'accession de ce principe à l'une ou l'autre des opinions équiprobables est de rompre l'égalité ou l'équilibre primitif. Par ce procédé, le second cas se transforme dans le premier : celui d'une opinion plus probable en présence d'une opinion qui l'est moins. Mais qui ne voit que procéder ainsi, c'est agir encore en probabilioriste. On devrait donc, me semble-t-il, n'appeler équiprobabilistes que ceux qui déclarent purement et simplement qu'en face d'opinions également probables, on peut toujours suivre librement l'une ou l'autre. En tout cas, quelles que soient les dénominations que l'usage a pu faire prévaloir, saint Alphonse est bien en soi un probabilioriste. Il est vrai que les anciens probabilioristes voulaient, dans les cas d'équiprobabilité, qu'on suivît toujours la solution qui donnait satisfaction à la loi ; et en cela ils se différencient de saint Alphonse. Mais, sur ce point, ils se trompaient, car cette solution ne découlait pas de leur principe sur la probabiliorité.

(3) *Vindiciæ Alphonsianæ*, Paris, 1874, t. I, p. 50 et suiv. ; DÖLLINGER-REUSCH, *Moralstreitigkeiten*, t. I, p. 421 ; F. MEFFERT, *Der heilige Alfons von Liguori*, Mainz, 1901, p. 52 et suivant. Les pages que cet auteur consacre à l'exposé de l'histoire du probabilisme

Prétendre donc que l'on a canonisé le probabilisme avec saint Liguori (pourquoi ne pas dire aussi qu'on l'a fait, avec lui, docteur de l'Eglise?) est une simple billevesée de probabiliste aux abois. Nous pourrions retourner l'argument, si nous n'avions d'autres principes de critique historique que les probabilistes, et dire : Si l'on a canonisé une doctrine avec saint Alphonse, c'est incontestablement la sienne, et non une autre. Or la doctrine de saint Liguori réprouve absolument le Probabilisme. Celui-ci est donc condamné. Mais ce ne serait là, pour le coup, qu'un de ces exercices *ad acuenda ingenia juvenum*, dont parle le R. P. Brucker, et pour lesquels il me semble professer un dédain plus platonique que réel. Je comprends très bien les efforts désespérés des probabilistes pour tirer à eux saint Alphonse. Les Molinistes se livrent aux mêmes exercices avec saint Thomas. Cela prouve, en théologie comme dans le monde, qu'il est désirable de se trouver en bonne société; et il est évidemment fâcheux pour des théologiens d'avoir contre soi les docteurs de l'Eglise. Mais il n'y a pas de remède à cette situation, sauf celui de se ranger sincèrement du côté des docteurs et des doctrines vers lesquelles l'Eglise elle-même a clairement orienté son enseignement.

La proclamation de saint Alphonse, en 1871, comme docteur de l'Eglise a notablement ajouté à son autorité dans le domaine de la théologie morale, et les opinions sur la probabilité qu'il a combattues ne s'en trouvent que plus affaiblies, étant donné surtout les actes positifs antérieurs de l'autorité ecclésiastique contre ces mêmes doctrines. Mais le fait du doctorat de saint Alphonse ne peut empêcher que le probabilisme puisse encore être enseigné et propagé. Cet acte solennel n'a pas eu pour effet de donner aux doctrines du saint sur la probabilité une telle autorité qu'elles évincent de droit les autres, ainsi que l'Eglise romaine l'a elle-même formellement déclaré (1). Mais il n'en reste pas moins que l'autorité morale de saint Alphonse, accrue par son nouveau titre de docteur, se retourne très nettement contre des doctrines qu'il a particulièrement réprouvées.

avant saint Liguori (p. 19-36) manquent complètement d'objectivité. Il n'y a pas même signalé un seul des trois décrets pontificaux qui visent le plus directement le Probabilisme, ceux du 24 sept. 1665, du 26 juin 1680, et du 26 fév. 1761.

(1) Voyez le décret de la congrégation des Rites, du 21 juillet 1871. *Revue des sciences ecclésiastiques*, 1875, p. 302-3.

Quand donc le R. P. Brucker place le Probabilisme parmi les « opinions libres et honorées dans l'Église » (p. 799), il y a là quelque chose de vrai et quelque chose d'autre. Il est vrai que l'on peut encore aujourd'hui enseigner librement le Probabilisme, puisqu'il n'a pas été positivement condamné par l'Église. Mais il n'est pas vrai, autant que j'en puis juger d'après les faits historiques cités, que l'on puisse être simultanément probabiliste et avoir le souci très réel de se conformer aux indications fournies par l'autorité ecclésiastique. Quant à être une opinion honorée, je ne saisis pas à quel titre le Probabilisme peut y prétendre. Je vois bien une longue suite de mesures prises par l'autorité ecclésiastique contre lui. Je vois aussi des témoignages de faveur donnés par la même autorité au Probabilisme; mais je ne connais aucun mot, aucun signe qui constitue un acte d'estime, ou une preuve de confiance de l'autorité compétente à l'endroit du Probabilisme. Et comme les probabilistes eux-mêmes ne citent pas ces titres d'honneur, malgré l'intérêt qu'ils auraient à le faire, je suis très porté à croire que ces titres n'existent pas ailleurs que dans le sanctuaire de leurs vœux et de leurs pieux désirs.

Je ne pense donc pas avoir dépassé la mesure de la vérité historique et des règles de la qualification théologique quand, en présence du décret d'Innocent XI interdisant aux Jésuites l'enseignement du Probabilisme, j'ai affirmé qu'il était visible qu'« aux yeux de l'Église romaine, le Probabilisme n'était qu'une opinion tolérée, qu'elle cherchait à faire disparaître » (1); et le vague essai de défense qu'a esquissé le R. P. Brucker (p. 798-99) n'a pu et ne peut établir le contraire.

Il est vrai que le Révérend Père semble se rabattre sur cette considération que fussent ainsi les choses au temps d'Innocent XI, il n'en serait plus de même pour le temps présent. Faire la preuve de cette affirmation me semble bien difficile. Cela supposerait que les jugements émanés de l'autorité ecclésiastique en matière doctrinale n'ont qu'une valeur temporaire, par suite une vérité transitoire. Que cette conception soit acceptable en matière disciplinaire, je suis loin d'y contredire, et j'y souscris tout le premier. Qu'il en soit de même dans des jugements et des décisions théologiques, je ne le pense pas. Une doctrine qui a paru nettement suspecte pen-

(1) *Revue Thomiste*, t. VIII, p. 746.

dant un siècle et demi, n'est pas susceptible de s'améliorer en vieillissant. Si, de son temps, Alexandre VII pouvait déclarer le Probabilisme étranger à l'esprit de l'Évangile et des Pères, je n'entends pas par quel phénomène mystérieux il lui serait devenu conforme aujourd'hui.

Sans doute, des jugements doctrinaux de l'Église peuvent être en un sens modifiés par des jugements subséquents. Mais ceux-ci alors ne sont pas la révocation pure et simple de ce qui a été établi. Ils sont l'explication, la détermination spéciale de jugements ou de principes généraux, toujours susceptibles de recevoir un supplément de précision et de clarté. Après la publication de la Bulle *Unigenitus*, en 1713, les Jansénistes et les Molinistes déclarèrent d'un commun accord, d'autant plus étonnant qu'il était plus rare, que les doctrines de saint Augustin et de saint Thomas sur la grâce se trouvaient désormais condamnées. A différentes reprises le Saint-Siège protesta hautement, par ses décrets, contre semblables interprétations, et affirma que l'enseignement de ces deux docteurs, les plus illustres qu'ait eus l'Église, gardait toute sa valeur et son autorité. On ne voit pas un phénomène semblable ou analogue se produire dans l'histoire du Probabilisme. Après les actes et les témoignages de défaveur émanés de l'Église romaine à l'endroit de cette doctrine, rien n'a été fait, rien n'a été dit, rien n'a été insinué qui pût indiquer que l'état de choses antérieur ait été en quoi que ce soit et tant soit peu modifié. L'industrie et le zèle des probabilistes se sont efforcés, sans doute, à faire qu'il en advienne autrement; mais les tentatives ou les désirs de simples particuliers ne peuvent entrer en ligne de compte quand il s'agit de constater la position prise par l'autorité ecclésiastique supérieure en matière doctrinale.

Ainsi donc, si un théologien ou un historien se place en face de l'argument d'autorité, le premier et le plus important pour juger de la valeur d'une opinion théologique, on est inévitablement conduit à affirmer, en pesant le tout au poids du sanctuaire, que le Probabilisme n'occupe, dans la théologie catholique, qu'une position précaire, et n'a droit à y jouir que d'un crédit très limité.

(A suivre.)

P. MANDONNET.

LA DÉFINIBILITÉ

DE

L'ASSOMPTION DE LA TRÈS SAINTE VIERGE

VI

Antérieurement à tout examen, le sens catholique porte à croire que la Très Sainte Vierge ressuscitée est présente au ciel en corps et en âme. Pourrait-il se faire que Notre-Seigneur, le Fils très aimant de Marie, qui s'est plu à combler sa divine Mère d'admirables privilèges, lui ait refusé celui du bonheur complet de la gloire et l'ait soumise, comme les autres humains, elle dont la beauté immaculée n'a jamais été ternie par l'ombre d'un péché, pas même du péché d'origine, à la longue attente de la résurrection générale? Les motifs les plus graves que la théologie énumère interdisent au chrétien de le penser, même si l'Église n'avait pas donné, sur ce point, un enseignement très authentique. En effet, par suite de cette union ineffable que l'Incarnation a établie entre Jésus et Marie, entre le Fils de Dieu et la Vierge-Mère, la chair de la Sainte Vierge est en quelque sorte la chair du Verbe incarné. Il ne convenait donc pas que ce corps très pur restât inanimé jusqu'à la fin des temps, encore moins qu'il devînt la proie de la corruption ordinaire; Dieu, qui l'avait préparé pour être le trône vivant de son Fils, ne devait pas permettre une telle humiliation. Et, si l'on prend garde à l'amour infini de Notre-Seigneur pour sa Mère, on est amené à dire qu'il a dû vouloir la posséder tout entière au ciel, absolument la même qu'il avait aimée ici-bas. Oserons-nous ajouter que, sans la présence corporelle de Marie, le bonheur de Jésus-Christ triomphant nous paraîtrait imparfait? Il ne jouirait pas, dans son humanité, des tendresses de sa mère; il ne verrait pas, de ses yeux, la beauté de Notre-Dame, transfigurée par la vie

glorieuse, il n'entendrait pas le son de cette voix, dont lui seul connaît tout le charme et qui lui rappelle les souvenirs de Bethléem et de Nazareth. De plus, l'Immaculée Conception, qui, en droit, exemptait Marie de la mort, lui donnait un titre réel à la résurrection anticipée, à cette nouvelle victoire sur le péché, qui continue l'analogie entre le Rédempteur et la Corédemptrice. Enfin, le corps de Notre-Dame participant à la grâce de son incomparable virginité, devait, lui aussi, revêtir toutes les qualités, dont il est susceptible, même celles de l'état glorieux, qui répondent si bien aux mérites de la Vierge sans tache.

Ces raisons, ou mieux, ces trois chefs de preuves, n'ont cependant pas une telle force, nous l'avons vu plus haut, qu'elles ne laissent place à d'autres desseins de la souveraine liberté de Dieu, dont la sagesse aurait pu, par des moyens différents, couronner les mérites de sa Mère et compléter ses prérogatives. Mais, étant donné ce que nous savons de la Sainte Vierge, par la révélation et par l'enseignement de l'Église, ces motifs ont une valeur réelle, très grande, pour nous aider à découvrir les intentions du Seigneur au sujet de Notre-Dame. Ils orientent nos recherches, ils préparent la solution définitive.

Le moment est venu de nous demander si, en dehors des raisons de convenance et des liens qui rattachent la doctrine de l'Assomption à des dogmes déjà définis, Dieu n'a pas donné, à ce sujet, des indications positives, formelles, quoique voilées, dans l'Écriture. N'a-t-il pas voulu annoncer, d'une manière prophétique, le privilège de Marie? Ne l'a-t-il donc pas révélé par avance? Oui, c'est notre avis; et, de ce chef, qui n'est pas le seul, la croyance de l'Église à l'Assomption repose sur l'autorité de Dieu; elle est déjà en soi un dogme. Pour le montrer, il faut de toute nécessité rappeler les enseignements de la théologie sur deux points, trop méconnus aujourd'hui: le sens typique de l'Ancien Testament et l'autorité des Pères et des Docteurs dans l'interprétation de l'Écriture. Sans ce rapide exposé, la première conclusion affirmative que nous venons de formuler au sujet de l'Assomption n'apparaîtrait pas suffisamment appuyée. Ces principes une fois remis en mémoire, le raisonnement est des plus simples.

Dieu a parlé à l'homme dans l'Écriture Sainte, aussi bien dans les livres de l'Ancien Testament que dans ceux du Nouveau.

Comme son dessein a été de se faire entendre, il faut donc rechercher ce que signifie le langage divin, ce que le Seigneur a voulu renfermer dans les pages inspirées de la Bible. Or, la parole, ou mieux, la proposition en termes explicites et immédiats n'est point, pour Dieu, la seule manière de manifester sa pensée; il peut, selon l'expression de saint Thomas, donner une signification aux choses elles-mêmes, aux personnes, aux événements, aux institutions (1). Comme les paroles, les choses disent la vérité. De là vient la distinction des deux sens, *littéral* et *spirituel*, tous deux voulus par le Saint-Esprit, véritable auteur des Écritures, le premier, directement et immédiatement, le second, directement aussi, mais médiatement, c'est-à-dire dans les personnes ou les choses qui l'indiquent et que l'on appelle pour cette raison *types scripturaires*. Ainsi l'enseigne l'Église et, avec elle, tous les théologiens catholiques, dont le plus illustre s'exprime en ces termes : *Manifestatio alicujus veritatis potest fieri rebus et verbis, in quantum scilicet verba significant res, et una res potest esse figura alterius. Auctor autem rerum Deus non solum potest verba accommodare ad aliquid significandum sed etiam res potest disponere in figuram alterius; et secundum hoc in Sacra Scriptura manifestatur veritas dupliciter. Uno modo, secundum quod res significantur per verba, et in hoc consistit sensus litteralis; alio modo, secundum quod res sunt figuræ aliarum rerum, et in hoc consistit sensus spiritualis. Et sic Sacre Scripturæ plures sensus competunt. Sensus spiritualis semper fundatur supra litteralem et procedit ex eo* (2). Le sens spirituel se divise en allégorique, tropologique et anagogique, selon que la signification vise l'économie de la loi nouvelle, la vie morale ou la félicité céleste; ce qui montre, dans l'Écriture, l'existence de trois espèces de types bien distincts : les types allégoriques ou prophétiques, qui annoncent Notre-Seigneur, l'Église et ses membres, les types

(1) « Auctor Sacre Scripturæ est Deus, in cujus potestate est ut non solum voces ad voces ad significandum accommodet (quod etiam homo facere potest), sed etiam res ipsas. Et ideo cum in omnibus scientiis voces significant, hoc habet proprium ista scientia, quod ipsæ res per voces significatæ etiam significant aliquid. Illa ergo prima significatio qua voces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est sensus historicus vel litteralis. Illa vero significatio qua res significatæ per voces iterum res alias significant dicitur sensus spiritualis, qui super litteralem fundatur et eum supponit. » (*Sum. theol.* I p., q. 1, a. 10.)

(2) *Quodlib.* VII, q. 6, 14.

tropologiques, qui indiquent la manière de se conduire, les types anagogiques qui nous élèvent à la contemplation de la béatitude éternelle. Les premiers, seuls, on le comprend, nous occuperont ici, puisque nous recherchons si l'Ancien Testament renferme des allégories ordonnées par Dieu à prédire le privilège de Marie, s'il contient des types prophétiques de l'Assomption.

Il ne faut pas confondre les types avec les prophéties. Les premiers, qui sont, d'après l'étymologie même du mot, des empreintes (τύπος) du dessein conçu par Dieu, des indices de sa réalisation progressive dans la période préparatoire, font réellement partie de l'œuvre qu'ils commencent, qu'ils donnent déjà, pour ainsi dire, sous le voile des figures. Les prophéties, au contraire, sont toujours distinctes de l'événement qu'elles annoncent; elles ne forment jamais le point initial de sa réalisation; elles manifestent la pensée divine, mais elles ne l'*actualisent* pas, même en une image plus ou moins imparfaite. De plus, la prophétie rentre dans l'ordre du langage parlé, tandis que le type résulte d'une disposition providentielle des choses et des faits, en vue de la chose signifiée de l'antitype (1).

Ce n'est point ici le lieu de résoudre toutes les questions que l'on peut faire au sujet des types prophétiques ou du sens allégorique de l'Ancien Testament, encore moins d'examiner celles qui concernent le sens tropologique et le sens anagogique (2). Il suffit de rappeler l'existence et la valeur des types, des allégories, par lesquels le Seigneur a prédit l'économie du Nouveau Testament, auxquels il a lui-même attaché un sens prophétique et dont, par conséquent, la signification repose sur l'autorité de sa parole. Remarquons-le, les types ne sont point inséparables de l'Écriture; création de Dieu, auteur des choses, selon l'expression de saint Thomas, ils auraient pu exister sans qu'aucune mention en eût été faite dans les Livres saints, mais nous n'en connaissons pas d'autres que ceux qui y sont rapportés. La croyance aux types prophétiques de l'Ancien Testament était générale chez le peuple

(1) Mgr TIBONI, *Il misticismo biblico*, cap. 1, § 12-17.

· Mgr MEIGNAN, *Des types ou figures de l'Ancien Testament*, dans *Les prophéties messianiques* t. II, Introduction, p. IV-IX.

· (2) On peut consulter, à ce propos, le travail du P. PATRIZI, *Institutio de interpretatione Bibliorum*, qui expose la doctrine catholique avec une grande lucidité. Nous lui empruntons plusieurs des idées exposées ici.

juif; pour le convaincre de la venue du Messie, il suffisait de lui prouver la concordance de la réalité avec les figures qui l'avaient représentée et préparée. C'est ce que Notre-Seigneur fit à plusieurs reprises dans ses prédications, et, à son exemple, les apôtres enseignèrent la doctrine du sens typique et prophétique de l'ancienne Loi à l'Église, qui l'a fidèlement gardée et défendue, comme une partie intégrante de la révélation.

Il faut conclure de ces principes que les types prophétiques ont une valeur démonstrative égale à celle qui résulte du sens littéral lui-même. La raison en est évidente, puisque le Saint-Esprit est l'auteur de l'un et de l'autre sens, du sens typique aussi bien que du sens littéral. Refuser force de preuve aux types scripturaires équivaldrait à nier leur existence; car ce serait mettre en doute la véracité même de Dieu; s'ils existent, ils doivent nécessairement être vrais, et, comme toute vérité, ils peuvent servir de base à une démonstration, pourvu que, bien entendu, leur signification soit absolument certaine. Ce sont des prophéties exprimées par le moyen des choses, mais sans prophètes et, par conséquent, sans symboles, puisque le symbole a pour but de représenter sous forme d'image ou d'action, une idée, un événement futur ou passé de manière que le prophète et le peuple en saisissent la portée. En un mot, les symboles viennent en aide à la prophétie; ils lui sont extrinsèques; le type, au contraire, est lui-même une prophétie.

Or quels moyens avons-nous de reconnaître les types prophétiques de l'Ancien Testament? Il y en a trois, et ce sont les sources mêmes d'où nous vient l'enseignement de la vérité surnaturelle : l'interprétation et le jugement de l'Église, la sainte Écriture dont l'Église nous atteste l'inspiration et l'authenticité, enfin le sentiment commun des Pères et des Docteurs, interprètes fidèles de la doctrine de l'Église. La raison d'analogie, quoique très utile, n'a cependant pas assez de certitude pour entrer en ligne de compte ici.

A n'en pas douter, la sainte Église, infallible dans l'exercice de son magistère ordinaire, prêche au peuple chrétien l'existence des types prophétiques. Mais, sans avoir recours à cet enseignement direct, dont la tradition orale nous fournit les preuves, il suffira de produire le témoignage des écrivains inspirés, et par là-même,

celui de l'Église, gardienne de la vérité révélée. Tout le monde connaît l'usage que Notre-Seigneur a fait du sens typique des livres de l'ancienne loi dans ses discussions avec les Pharisiens. Et s'il fait appel au témoignage des types prophétiques, c'est donc que, réellement, en eux-mêmes, à l'époque de leur existence, ils annonçaient déjà la personne, l'objet dont ils étaient la figure de par une disposition spéciale de Dieu ; autrement, la raison invoquée par Notre-Seigneur aurait été illusoire, ce qu'on ne pourrait dire, sans blasphème, de la Sagesse infinie.

Pour citer quelques exemples, rappelons l'interprétation, donnée par le Sauveur lui-même, du serpent d'airain (1), de la pierre rejetée par ceux qui bâtissent (2), de la manne (3), d'Élie (4), des persécutions endurées par les Prophètes (5), de David (6), de Salomon (7).

Après celui de Notre-Seigneur, Dieu fait homme, il importe de ne pas oublier le témoignage des auteurs inspirés du Nouveau Testament, en particulier de saint Paul, qui nous révèle la signification prophétique de plusieurs types, soit de personnes : Adam (8), Melchisédech (9), Isaac et Ismael (10), Moïse (11); soit de choses : l'ancienne loi (12), les victimes des sacrifices et les cérémonies du culte mosaïque (13), les jours de fêtes (14), la nuée qui guidait les Hébreux dans le désert, la manne et le rocher d'où jaillit la source miraculeuse (15); soit d'événements : l'expulsion de la servante Agar (16), le passage de la mer Rouge (17). De même saint Pierre nous donne le sens prophétique de l'arche de Noé (18), de la

(1) S. JOAN. III, 14.

(2) S. MATTH. XXI, 42. — S. MARC. XII, 10. — S. LUC. XX, 17.

(3) S. JOAN. VI, 31 sqq.

(4) S. MATTH. XVII, 12, 13. — S. MARC. IX, 12.

(5) S. MATTH. V, 12; XXIII, 34, 35. — S. LUC. XI, 49-51,

(6) S. JOAN. XIII, 18; XV, 25.

(7) S. MATTH. XXII, 42.

(8) S. LUC. XXIV, 44.

(9) *Rom.* v, 14.

(10) *Hebr.* VII, 3.

(11) *Gal.* IV, 22 sqq.

(12) *I Cor.* x, 2

(13) *Hebr.* x, 1.

(14) *Ibid.*, IX, 9 sqq.

(15) *Col.* II, 16, 17.

(16) *I Cor.* x, 1, 3, 4.

(17) *Gal.* IV, 30, 31.

(18) *I Cor.* x, 1.

pierre angulaire qui figure le Christ (1), et saint Jean celui de l'agneau immolé pour la pâque juive (2). Ces interprétations ne sont point fondées sur des rapprochements arbitraires ou des ressemblances extérieures; l'importance des types dans les desseins de Dieu, la persuasion universelle du peuple choisi, la gravité des enseignements apostoliques, l'inspiration même accordée aux écrivains sacrés, interdisent de le penser. Si ces figures avaient été sans portée, si là n'avaient pas existé de vrais types prophétiques, pourquoi l'auteur inspiré affirmerait-il la réalisation de la prophétie par ces mots (3) : *Tunc adimpletum est, Ut impleretur*, et autres paroles équivalentes? Car ces expressions ne peuvent s'appliquer au fait pris dans le sens littéral, puisqu'il est passé au moment où l'auteur écrit, mais bien dans le sens typique. Or, selon la remarque de Patrizi (4), toute la force de ce dernier lui vient de la volonté de Dieu; les divers auteurs des livres du Nouveau Testament le savaient bien, comme tous les juifs de leur temps; et c'est pourquoi, en recourant aux types prophétiques pour exposer ou prouver leur sentiment, ils l'appuyaient sur l'autorité du Seigneur lui-même. Saint Pierre le dit formellement dans son discours, rapporté au premier chapitre des Actes des Apôtres : *Oportet impleri Scripturam, quam prædixit Spiritus Sanctus per os David de Juda, qui fuit dux eorum qui comprehenderunt Jesum* (v, 4). Or, les passages des Psaumes, auxquels il fait allusion, doivent s'entendre, au sens littéral, historique, de personnages différents du traître Judas; s'ils s'accomplissent en sa personne, c'est donc qu'ils l'annonçaient au sens typique.

Il est superflu de démontrer l'usage constant et universel que les Pères ont fait du sens typique de l'Ancien Testament et de la valeur démonstrative qu'ils lui reconnaissaient. Depuis les temps apostoliques, leurs écrits sont remplis de preuves de la croyance aux types, de quelque nom qu'ils les appellent, c'est-à-dire aux figures ordonnées par Dieu à représenter, à prédire les personnes et les choses de la Loi de grâce. Mais ce qu'il importe, c'est de bien mettre en lumière leur autorité comme interprètes de l'Écriture et

(1) I *Petr.* III, 20, 21.

(2) *Ibid.*, II, 6-8.

(3) S. *JOAN.* XIX, 36.

(4) *Loc. cit.*, 176.

l'obligation, qui en résulte pour les chrétiens, d'accepter leur sentiment.

Le concile du Vatican, reproduisant en cela un décret du concile de Trente, a proclamé de nouveau qu'il n'est permis à personne d'interpréter la Sainte Écriture contrairement au sens reconnu par l'Église ou même contrairement au consentement unanime des Pères (1); la même déclaration avait été faite longtemps auparavant, et à plusieurs reprises, par les Souverains Pontifes et les Conciles, généraux ou particuliers (2). On le comprend, il s'agit ici des Pères en tant que témoins de la foi de l'Église; car c'est précisément comme tels qu'ils ont une autorité sans appel et par conséquent infaillible dans l'interprétation de l'Écriture. Et cette infaillibilité ne s'étend pas plus loin, mais s'étend aussi loin que celle de l'Église même, dont ils expriment la pensée (3). Il suit de là que leur autorité embrasse l'enseignement des vérités formellement révélées et aussi l'interprétation des documents authentiques de la révélation, et qu'elle s'impose d'une manière obligatoire.

La théologie catholique, dont nous ne faisons que rappeler brièvement les principes en ce qu'ils ont d'utile à notre dessein, énumère quatre conditions pour la qualité de *Père de l'Église*; une grande sainteté, une doctrine éminente, une haute antiquité, et la reconnaissance explicite ou tacite de l'Église. Ils représentent plus ou moins directement l'ancienne tradition; en cela ils se distinguent des docteurs et théologiens des âges suivants, dont le rôle consiste plutôt à exposer, à défendre avec méthode la doctrine déjà formulée et qui ne sont plus pères et ancêtres comme les écrivains antérieurs. La période patristique se termine au ^{xii}^e siècle avec saint Bernard (4). Il est bon de le remarquer, la circonstance

(1) « ... Is pro vero sensu Sacrae Scripturae habendus sit quem tenuit ac tenet Sancta Mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum; atque ideo nemini licere contra hunc sensum, aut etiam contra unanimum consensum Patrum ipsam Scripturam interpretari. » (Const. *Dei Filius*, c. 2.)

(2) FESSLER, *Institutiones patrologiae*.

(3) SCHEEBEN, *Dogmatique*, t. I, n. 375.

(4) Dans l'évolution formatrice de cet organisme qui s'appelle théologiquement le *Magistère ecclésiastique*, dit le R. P. DE LA BARRE (*Vie du dogme catholique*, p. 104), on peut dire qu'ils (les Pères) jouent un rôle analogue à ces organes trophiques, qui dans un embryon quelconque apparaissent les premiers à cause de leur importance fonctionnelle, hiérarchique, nourricière. — Et en note le savant théologien ajoute : « Les derniers Pères en date sont S. Grégoire le Grand († 604) et S. Jean Damascène († 604). Ils ter-

de plus ou moins grande antiquité n'a qu'une valeur secondaire au point de vue de l'autorité théologique des Pères ; qu'ils aient vécu au m^e siècle, ou au v^e siècle, ou plus tard encore, leur sentiment de témoins fidèles de la tradition ecclésiastique fait toujours loi dans l'Église, parce qu'il est celui même de l'Église, dont le témoignage demeure également authentique et infaillible « sur tous les points du courant traditionnel, qu'ils soient plus ou moins éloignés ou rapprochés de leur source (1) ».

Pour reconnaître ce sentiment, en d'autres termes pour établir l'infailibilité des Pères, il faut suivre la règle, indiquée par les conciles de Trente et du Vatican, de constater leur accord unanime sur un point de doctrine. Mais de quelle unanimité veut-on parler ? Ce n'est pas, assurément, de l'unanimité mathématique, car tous les Pères n'ont pas traité tous les points du dogme, ni commenté toute l'Écriture, mais bien de l'unanimité morale, pour laquelle il suffit de réunir le témoignage de plusieurs appartenant à des époques différentes et à des pays divers. Le nombre en est impossible à déterminer ; et il peut se faire que le sentiment de quelques-uns, échos fidèles de la pensée de l'Église dans ses luttes contre l'hérésie ou dans l'exposition de sa foi, prouve l'existence d'une vérité comme révélée ; bien plus, l'affirmation d'un seul aurait le même effet, s'il résumait en sa personne l'autorité des autres, par approbation subséquente ou d'autre manière.

Au témoignage des Pères il faut joindre celui des théologiens, dont les enseignements s'imposent à notre croyance comme ceux des Pères et sous les mêmes conditions, quoique, en soi, leur autorité soit d'un degré inférieur. Et si, à ces motifs de certitude, dont un seul suffirait à exiger l'assentiment, viennent s'ajouter la prédication commune des pasteurs et la persuasion du peuple chrétien, il est impossible de ne pas reconnaître le vrai caractère d'une doctrine.

Voyons maintenant si les principes rappelés ci-dessus peuvent

minent l'époque où l'enfance de l'Église réclamait des soins *paternels*. » « Si parfois on donne le même nom à des auteurs plus récents, vivant jusqu'au xiii^e siècle, c'est une désignation moins apte, *minus apta*. » (PESCH, *Prælectiones dogmaticæ*, t. I, p. 344.) — Cette distribution de la période patristique en deux parts ne diminue en rien l'autorité des Pères qui appartiennent à la seconde, on le comprend, puisque l'Église les reconnaît comme tels.

(1) SCHEEBEN, l. c., n. 309.

s'appliquer au sujet qui nous occupe. Y a-t-il dans l'Église un enseignement certain, une parole authentique, qui présente l'Assomption de la Bienheureuse Vierge comme prédite par Dieu sous l'ancienne Loi ?

On pourrait, en faveur d'une réponse affirmative, emprunter une raison qui ne manquerait pas de force, quoique indirecte, aux figures bibliques, dans lesquelles l'Église et les Pères reconnaissent Notre-Dame ; car presque toutes renferment l'idée d'incorruptibilité parfaite ou de triomphe complet, auxquels le corps doit nécessairement, lui aussi, participer. D'ailleurs, ne l'oublions pas, si Notre-Seigneur a été figuré dans l'Ancien Testament par des types prophétiques voulus de Dieu, il est à croire que la Très Sainte Vierge inséparable de son Fils dans l'œuvre de la Rédemption, a eu le même privilège. De même que Dieu a montré à l'avance le Verbe incarné, ainsi a-t-il annoncé de la même manière, sinon dans les mêmes figures, la Mère toute belle et toute pure, que sa Providence avait préparée dès l'éternité à cette mission unique. Rien d'étonnant donc, si les Pères ont découvert en plusieurs passages de l'Écriture, des types de Marie où l'Assomption se trouve indiquée et comprise ; citons-en seulement quelques-uns.

Saint Ephrem (1), saint Denis d'Alexandrie (2), saint André de Crète (3), saint Germain de Constantinople (4), Rupert abbé de Tuiys (5), voient, dans *l'arbre de vie* du paradis terrestre une figure de la divine Mère qui nous donne le fruit vivifiant, Notre-Seigneur. L'Église latine et l'Église grecque la saluent dans *le buisson ardent* que Moïse voyait brûler sans se consumer (6) ; un grand nombre de Pères reproduisent cette même interprétation. En laissant de côté la figure que plusieurs auteurs ecclésiastiques, entre autres saint Bernardin de Sienne (7) et saint Charles Borromée (8), ont cru

(1) *Orat. ad Deip.*

(2) *Orat. Deip.*

(3) *In dorm. Deip.*

(4) *Orat. in Deip. Nat.*

(5) *Comment. in Cant.*, lib. IV.

(6) Troisième antienne du jour de la Circoncision et *Menées*, 29 oct.

(7) *Serm. I de Assumpt.*

(8) *Homilia in die Assumpt.*

Cf. THOM. LIVIUS, *The blessed Virgin in the Fathers of the first six centuries*, London, 1893.

découvrir, dans *l'arche de Noé*, épargnée par les eaux du déluge et transportée sur les montagnes d'Arménie, il y a lieu de mentionner spécialement *l'arche d'alliance* faite de bois incorruptible, qui est, d'après le sentiment des Pères, un des types les plus expressifs de la Très Sainte Vierge. L'Église le pense aussi ; car elle invoque Marie sous le titre de *Fœderis arca* dans les litanies de Lorette. Les plus anciens Pères ont exposé avec complaisance l'harmonie qui existe entre la Bienheureuse Vierge immaculée, ornée de toutes les vertus, qui a reçu dans son chaste sein la deuxième personne de la Sainte Trinité, le Verbe devenu Fils de la Femme, et l'arche d'alliance toute recouverte de l'or le plus précieux, qui renfermait les tables de la Loi, un peu de manne et la verge d'Aaron. Mentionnons saint Méthode (1), saint Athanase (2), saint Ephrem (3), saint Procle (4), saint Ambroise (5), saint Modeste (6), saint André de Crète (7), saint Jean Damascène (8). Or, Notre-Dame n'aurait pu être figurée en toute vérité par l'arbre de vie, ni par le buisson ardent, ni par l'arche de Noé, ni par l'arche d'alliance, si, victime de la mort, elle avait vu son corps consumé et englouti par le sort des pécheurs devenir la proie de la corruption du tombeau ou attendre pendant de longs siècles la vie immortelle, le séjour dans le ciel, le repos sur la montagne de Dieu et tous les privilèges de la gloire, puisque ces figures signifient par elles-mêmes incorruptibilité, intégrité, immortalité ou exemption d'une peine.

Mais l'Ancien Testament n'offre pas des types de Notre-Dame que parmi les choses inanimées. Plusieurs femmes de la Bible la prédisent et annoncent les privilèges dont le Seigneur l'a comblée, et au nombre desquels l'Assomption se place tout naturellement. En premier lieu, il faut citer l'Épouse, dont le Cantique des Cantiques, le *Livre des mystères de la Vierge*, comme l'appelle le pieux abbé Rupert, décrit les sublimes communications avec le Créateur. L'Église elle-même, par la voix de sa liturgie, semble adopter

(1) *Serm. de Simeone et Anna.*

(2) *Hom. in Hypap.*

(3) *Serm. de laud. B. Mariæ.*

(4) *Hom. V de Laud. Deip.*

(5) *Serm. in Matth., XIII, 12, serm. 81.*

(6) *Encom. in dorm. Virg. Deip.*

(7) *Hom. III in dorm. Deip.*

(8) *Hom. II in dorm. Deip., § XII.*

cette interprétation, quand elle emprunte les paroles du livre sacré, au jour de l'Assomption : *Quæ est ista quæ ascendit sicut aurora consurgens, pulchra ut luna, electa ut sol, terribilis ut castrorum acies ordinata*? Quelle est celle-ci, qui s'avance comme l'aurore à son lever, belle comme la lune, brillante comme le soleil, terrible comme une armée rangée en bataille (1)? Et si cette femme privilégiée est le type de Notre-Dame, l'assomption ressort clairement de plusieurs passages qui supposent une présence corporelle ; par exemple : *Quæ est ista quæ ascendit de deserto, deliciis affluens, innixa super dilectum suum*? Quelle est celle qui monte du désert, inondée de délices et appuyée sur son bien-aimé? — *Surge, propera, amica mea... et veni; ostende mihi faciem tuam, sonet vox tua in auribus meis; vox enim tua dulcis, et facies tua decora*. Levez-vous, hâtez-vous, ma bien-aimée... et venez ; montrez-moi votre visage, que votre voix retentisse à mes oreilles ; car votre voix est douce et votre visage éclatant de beauté. — *Quam pulchri sunt gressus tui, filia principis*. Que votre marche est ravissante, fille du roi (2)! Tout comme le premier, dont l'Eglise nous indique le sens typique par l'usage qu'elle en fait, ces textes annoncent la résurrection de Marie et son entrée au ciel. Ainsi les ont expliqués saint Pierre Damien (3), saint Bernard (4), Richard de Saint-Laurent (5), Pierre de Blois (6), et d'autres, après eux. Mais il s'agit seulement de constater, en cet endroit, que les Pères reconnaissent dans l'héroïne du Cantique une figure de Notre-Dame, et que les privilèges décrits par l'épithalame sacré resteraient actuellement incomplets sans l'Assomption. Or ce second point est établi par les citations que nous avons faites du livre inspiré ; et quant à l'autorité des Pères, elle est incontestable en faveur de l'existence de ce type de Marie sous les traits de la Sulamite ; car à ceux des Latins que nous avons déjà nommés, il faut joindre, parmi les Grecs, au moins saint André de Crète (7), saint Germain de Constanti-

(1) Ces paroles forment l'antienne du *Benedictus*. Elles sont tirées du Cantique des Cantiques (vi, 9), auquel l'Eglise emprunte plusieurs autres passages de l'office de l'Assomption.

(2) *Cant.* viii, 5 ; ii, 10, 14 ; vii, 1.

(3) *Serm. de Assumpt. B. Mariæ V.*

(4) *Serm. II, III in Assumpt. B. Mariæ.*

(5) *Comment. in Cant.*

(6) *Serm. de Assumpt. B. Mariæ (xxxiii).*

(7) *Orat. III in dorm. Deip.*

nople (1), et saint Jean Damascène (2). On le voit par cette liste incomplète, la même interprétation se reproduit en des temps et en des pays différents, sans réclamation aucune, de telle sorte que Cornille Lapierre a pu dire que le sens principal du Cantique des Cantiques se rapportait à la Très Sainte Vierge (3).

Judith, victorieuse des ennemis d'Israël, Bethsabée, la mère du roi Salomon, Esther, l'avocate du peuple de Dieu, sont, toujours d'après les Pères, des figures de Notre-Dame; et les exploits de la première comme les faveurs accordées aux deux autres expriment avec une netteté saisissante le triomphe de l'Assomption.

Toutefois, l'interprétation authentique de ces types de la Sainte Vierge ne nous a pas encore parlé explicitement du privilège de l'assomption corporelle de la Mère de Dieu : sans doute on peut conclure à son existence, d'après le caractère même de ces figures expliquées par l'usage de l'Eglise et la tradition des Pères; déjà il est permis de dire qu'il paraît annoncé par le Seigneur, c'est-à-dire révélé, au moins implicitement. Mais il nous faut davantage; pour être immédiatement démonstrative, la preuve, basée sur le sens typique de l'Ecriture, a besoin d'une affirmation catégorique et formelle; autrement dit, il faut qu'une parole autorisée présente explicitement l'Assomption comme annoncée par divers types de l'ancienne Loi.

A côté des raisons de convenance ou de tradition, les Pères en appellent surtout à l'Ecriture pour établir la réalité du mystère de l'Assomption, ce qui prouve que, dans leur pensée, la croyance à la résurrection de Marie reposait sur l'autorité de Dieu (4). Mais cette remarque générale, d'ailleurs très juste, ne suffit pas; quel-

(1) *Orat. in Deip. Concept.*

(2) *Hom. II. in nat. B. Mar.*

(3) Le Cantique des Cantiques expose l'intimité de l'âme fidèle avec Dieu et les faveurs dont le Christ daigne combler son épouse. Telle est l'interprétation unanime des Pères et des Docteurs, et aussi le sentiment de l'Eglise d'après sa liturgie. Il s'ensuit que ces rapports du Créateur et de la créature sont révélés prophétiquement, non pas toutefois que telle âme en particulier ait été figurée dans le Cantique, ou que l'épouse soit son type, au sens scripturaire, mais bien celui de ses rapports avec Dieu. Il en va autrement de Marie, qui forme, à elle seule, un ordre spécial dans le monde surnaturel, et dont les relations avec Dieu n'ont pas d'équivalent, *nec primam similem visa est, nec habere sequentem* comme le chante l'Eglise au jour de Noël. Elle n'a donc pu être figurée en commun avec les reste des chrétiens. On sait de plus qu'un même type peut avoir plusieurs significations *sub diversis respectibus*.

(4) La remarque est du R. P. TERRIEN, *La Mère de Dieu et la Mère des hommes d'après les Pères et la théologie*, p. 361.

ques-uns des plus importants témoignages des Pères feront mieux ressortir leur enseignement sur ce point.

Saint Modeste, patriarche de Jérusalem († 634), dans son sermon pour la fête de la Dormition de Notre-Dame, où il affirme explicitement la glorification corporelle de Marie, montre comment se sont accomplies, en cette circonstance, les prophéties du Cantique des Cantiques et de l'arche d'alliance. « C'est aujourd'hui, dit-il, l'entrée dans la demeure céleste du très glorieux tabernacle (1), où s'accomplit l'union hypostatique des deux natures du Christ, le véritable Époux céleste, dont tous les anges désirent contempler la beauté... Notre Dieu qui a donné la loi sur le mont Sinaï et qui l'a apportée de Sion, a mandé auprès de lui l'arche sainte dont le roi David, un de ses ancêtres, parlait ainsi en ses chants : « Levez-vous, Seigneur, entrez dans votre repos, vous, et votre arche sainte. » Les anges lui font cortège. Elle n'est point faite de main d'homme, ni recouverte d'or, mais elle a été préparée par Dieu et elle brille de l'éclat de l'Esprit-Saint qui l'habite. Elle ne renferme ni la manne, ni les tables de la Loi, mais celui qui donnait la manne et procure les biens éternels, le Dieu de l'Ancien et du Nouveau Testament qui est né d'elle et qui a délivré de la malédiction de la Loi tous ceux qui croient en lui. Elle ne renferme point la verge d'Aaron et n'est point ombragée par les chérubins de gloire, mais elle est de la tige de Jessé, glorieuse entre toutes selon les prophéties, et la vertu du Très Haut la couvre de son ombre. Elle ne précède point le peuple hébreu comme l'arche mosaïque, mais elle suit Dieu qui a paru sur terre avec l'humaine nature; et les anges et les hommes l'ont proclamée bienheureuse, à la gloire de celui qui l'a exaltée au-dessus de la terre et des cieux, car elle a chanté : « Mon âme glorifie le Seigneur, et mon esprit s'est réjoui en Dieu, mon sauveur »... Le Christ qui a reçu d'elle la vraie nature humaine l'a appelée à lui; il a revêtu son corps d'immortalité et l'a glorifiée plus qu'on ne peut dire, en lui donnant l'héritage céleste comme à sa Mère très sainte, selon la parole du psalmiste : « La reine a pris place à votre droite, et son vêtement est d'une beauté éclatante, comme celle de l'or le plus soigneusement travaillé (2). »

(1) Littéralement : « chambre nuptiale. »

(2) *Encomium in dormitionem D. N. Deiparæ*. — P. G., t. LXXXVI, p. 2, c. 3288, 9

Saint André de Crète († 720) célèbre aussi en termes magnifiques l'Assomption corporelle de Marie, en laquelle il aperçoit la réalisation des figures de l'Ancien Testament. « O Vierge Mère, s'écrit-il, les hérauts de l'Esprit-Saint ont annoncé votre triomphe. Moïse vous a reconnue dans le buisson ardent et s'est dit : Je veux voir quelle est cette vision sublime. David, en parlant de vous, s'adressait au Christ : « Levez-vous, Seigneur, vous et votre arche sainte ». Il chantait dans le psaume votre sortie de ce monde : « Tous les riches du peuple deviendront vos suppliants; voici que toute la gloire de la fille du roi est intérieure; son vêtement est bordé de franges dorées d'un art merveilleux. » Le livre des Cantiques vous prophétisait mystérieusement par ces paroles : « Quelle est celle qui monte du désert comme un nuage d'encens?... Voyez-la, filles de Sion, et proclamez son bonheur; reines, louez-la, car l'odeur de ses vêtements surpasse celle de tous les parfums »... Le sépulcre ne peut vous retenir, car la corruption ne doit pas envahir le corps du Seigneur. Les enfers ne vous ont point connue, car la reine n'est point soumise au même sort que la servante. Quittez les demeures créées; entrez en possession d'une plus grande joie que celle du patriarche Enoch, dans un bonheur inénarrable, dans la lumière éternelle, là où est la vraie vie. Jouissez de la vue de la beauté de votre Fils; puisez toujours plus à cette source inépuisable de la félicité sans fin. Et plus loin, invitant tous les esprits célestes et tous les chrétiens à la louange, il ajoute : « Voici la nouvelle arche de la gloire de Dieu en qui a été renfermée l'urne toute d'or, la verge d'Aaron qui avait fleuri et les tables de l'alliance (1). »

Dans sa première homélie sur la Dormition de la Sainte Vierge, saint Jean Damascène s'adresse à Marie en ces termes : « L'arche de Noé vous annonçait en figure, vous qui avez enfanté le Christ, sauveur du monde, De même le buisson ardent, les tables écrites de la main de Dieu, l'arche de la Loi, l'urne d'or, la verge d'Aaron vous figuraient manifestement... »; et après avoir énuméré d'autres types prophétiques de Notre-Dame, il continue : « Mais quoique votre très sainte et bienheureuse âme ait été séparée de votre corps immaculé, toutefois celui-ci n'est point demeuré dans

(1) *Orat. III in dorm. Deip.* — *P. G.*, t. XCVIII, c. 1096, 1100, 1106.

la mort et n'a point été soumis à la corruption; il a été transporté dans le ciel, où la mort n'intervient pas, pour y vivre à jamais dans les siècles sans fin (1). »

Saint Théodore Studite (+826) voit, lui aussi, l'Assomption de Marie figurée par plusieurs types de l'Ancien Testament, entre autres par l'arche d'alliance. « Aujourd'hui le ciel de la terre, revêtu du vêtement d'incorruptibilité, a été transporté au séjour du bonheur éternel. Aujourd'hui l'arche sainte, recouverte d'or et préparée par Dieu, passe de la demeure terrestre à la Jérusalem d'en haut, au repos sans fin (2). »

Comme les Pères grecs, dont les précédents témoignages résument le sentiment général, les Pères latins, qui ont parlé formellement de l'Assomption corporelle de la Sainte Vierge, ou dont les paroles en supposent manifestement la réalité, appuient leur affirmation sur l'Écriture; et, ce point est à remarquer, ils font appel surtout au sens typique de l'Ancien Testament : ils voient dans le privilège de Marie la réalisation des types prophétiques de la loi ancienne. Pour eux, ces figures de l'Assomption sont les mêmes que pour les Pères orientaux : l'arche d'alliance, l'épouse du Cantique, la reine dont le Psalmiste a dit qu'elle occupe un trône de gloire à la droite de Dieu (3), etc... Il y a accord parfait entre les Pères d'Orient et ceux d'Occident, non pas seulement dans ce recours unanime aux Livres inspirés afin d'expliquer l'Assomption de Notre-Dame, mais même dans la désignation des principaux types par lesquels Dieu l'a annoncée au peuple juif, comme il a annoncé, sous le voile des figures, l'Incarnation, la Rédemption et l'Église. Saint Pierre Damien, un des plus grands docteurs de l'Église au moyen âge (+1072), montre comment se sont accomplies, dans le triomphe de la Sainte Vierge, les prédictions que renferment, à ce sujet, le Cantique des Cantiques et les psaumes : « Tous les chœurs angéliques se rassemblent, dit-il, pour contempler la Reine assise à la droite de Dieu, glorifiée dans son corps immaculé, parée d'un vêtement magnifique... Le Rédempteur, son Fils, vient au devant d'elle avec toute la cour céleste et l'élève jusqu'au trône qu'il lui a préparé, en disant :

(1) *Hom. I in dorm. B. Mariæ.* — *P. G.*, t. XCVI, c. 712, 716.

(2) *Orat. in dorm. Deip.* — *P. G.*, t. XCIX, c. 720, 721.

(3) *Ps.* XLIV, 10.

« Vous êtes toute belle et sans tache. » Et la Vierge, dans l'élan de sa reconnaissance, répond par ces paroles de David : « Vous m'avez conduite par la main selon votre volonté et vous m'avez reçue dans la gloire »... Le Saint-Esprit, auteur de l'Ancien et du Nouveau Testament, décrit de la même manière l'Ascension du Fils et l'Assomption de la Mère : « Quel est celui-ci ? » dit-il dans le psaume. « Quel est celle-là ? » reprend-il au Cantique. C'est la Reine que les filles de Sion ont proclamée bienheureuse. Elle monte aujourd'hui du désert, c'est-à-dire de la terre pour occuper un trône royal; elle s'avance appuyée sur son bien-aimé. Quelle sublime faveur lui accorde ainsi Celui que les esprits angéliques osent à peine contempler (1). »

Le vénérable Hildebert, évêque du Mans, plus tard archevêque de Tours (+1133), parle dans les mêmes termes que saint Pierre Damien : « Aujourd'hui la bienheureuse Vierge a obtenu la félicité de l'âme et la glorification de son corps; et pour que personne n'en doute, faisons appel aux autorités. Or, la collecte de ce jour affirme que Marie n'a pu être retenue par les liens de la mort. A l'Ascension du Seigneur les anges ont demandé : « Quel est celui qui vient d'Edom ? » (comme l'avait écrit Isaïe). L'Assomption de la Vierge avait été aussi prédite et prophétisée au Cantique : « Quelle est celle-ci qui monte radieuse comme l'aurore, belle comme la lune, éclatante comme le soleil (2) ? »

Hugues de Saint-Victor (+1141) trouve dans l'Écriture, dans le psaume déjà cité par les Pères, une preuve de la présence de Notre-Dame au ciel, en corps et en âme. « Le septième privilège de Marie, dit-il, est qu'elle vit au ciel avec son corps... Le neuvième est qu'elle siège à la droite de son Fils, comme l'atteste le Psalmiste : « La Reine s'est assise à votre droite (3). »

On ne peut passer sous silence les paroles de saint Bernard (+1153) dont le premier sermon pour la fête de l'Assomption contient une affirmation si explicite de ce mystère, et qui termine ainsi un autre sermon pour le même jour : « Elle s'avance donc, la glorieuse Vierge, dont la lampe ardente fait l'admiration des

(1) *Serm. XL in Assumpt. B. Mariæ.* — P. L., t. CXLIV, c. 717-722.

(2) *Serm. I in fest. Assumpt. B. Mariæ.* — P. L., t. CLXXI, c. 630.

(3) *Miscellanea. Tit. CXXV de Assumpt. et dec. præc. Mariæ V.* — P. L., t. CLXXVII, c. 808.

anges et leur fait dire : « Quelle est celle qui s'avance, radieuse comme l'aurore, belle comme la lune, éclatante comme le soleil (1)? » A ce témoignage du grand abbé de Clairvaux, qui termine la série des Pères de l'Eglise, il faudrait joindre ceux de ses contemporains, saint Amédée, abbé de Hautecombe, puis évêque de Lausanne (+1159) (2), Richard de Saint-Victor (+1173) (3), Pierre, abbé de Celles et plus tard évêque de Chartres (+1187) (4), et Philippe de Harveng, abbé de Bonne-Espérance (+1187) (5).

Nous tenons à faire remarquer que tous les textes sont empruntés à des Pères, qui invoquent l'autorité de l'Ecriture pour prouver, expliquer, ou exposer l'Assomption de Marie, entendue formellement et explicitement par eux comme résurrection et présence corporelle dans le ciel. Il eût été facile de multiplier ces citations, surtout si nous avions fait appel au témoignage des nombreux Pères, qui, traitant de l'Assomption, ne parlent pas explicitement de la glorification du corps très pur de Notre Dame ; et c'eût été fort légitime, car la simple lecture de leurs écrits montre, par les exigences du sens total du contexte ou même du caractère de l'ouvrage, qu'ils comprennent l'Assomption dans le même sens que les premiers. Mais ceux-ci forment-ils l'unanimité suffisante, requise pour que leur interprétation soit infaillible ? Oui, parce que, appartenant à des époques et à des pays différents, et remarquables par leur science de la théologie mariale, ils découvrent, dans plusieurs passages de l'Ecriture, un sens typique qui est conforme à la persuasion de l'Eglise dont la liturgie nous traduit la pensée intime, conforme à la manière d'interpréter des autres Pères, et au sentiment des théologiens postérieurs ; en d'au-

(1) « Processit igitur gloriosa Virgo, cujus lampas ardentissima ipsis quoque angelis lucis miraculo fuit, ut dicerent : Quae est ista, quae progreditur sicut aurora consurgens, pulchra ut luna, electa ut sol? » (Serm. II.)

Le passage du premier sermon, auquel nous faisons allusion et qui affirme si explicitement la présence de Marie au ciel en corps et en âme est celui-ci : « Felicia prorsus oscula labiis impressa lactentis, cui virgineo mater applaudebat in gremio. Verumtamen numquid non feliciora censebimus quae ab ore sedentis in dextera Patris hodie in beata salutatione susceperit, cum ascenderet ad thronum gloriae, epithalamium canens et dicens : « Osculetur me osculo oris sui? » L'Eglise lit ce passage à l'office de la nuit, au cinquième jour dans l'octave de l'Assomption.

(2) *Hom. VI. — P. L., t. CLXXXVIII.*

(3) *Explic. in Cant., c. 42. — P. L., t. CXCVI.*

(4) *Serm. II de Assumpt. B. Mariae. — P. L., t. CCII.*

(5) *Comment. in Cant., l. 6, c. 50. — P. L., t. CCIII.*

tres termes, ils attestent, par l'autorité de leur parole et l'ensemble de leur témoignage, l'existence du courant traditionnel et l'enseignement du magistère tacite de l'Église, pour le moins. Sans doute, ils ne présentent pas formellement leur interprétation comme un point de doctrine, ils ne disent pas en termes explicites que l'Église l'enseigne ; mais, si l'on fait attention qu'à leur autorité, déjà considérable par elle-même, et, dans le cas présent, inéluctable, viennent s'ajouter la pensée de l'Église assez clairement manifestée dans la liturgie, le recours continu des Pères à l'Écriture dans leurs homélies sur l'Assomption, l'enseignement des plus illustres théologiens, et l'absence de toute contradiction, on conviendra que, selon toutes les règles de la certitude morale, il s'agit bien ici d'interprétations authentiquement reçues dans l'Église, soit l'Église enseignante soit l'Église enseignée. En tout cas, comme « le Saint-Esprit veille à ce que les témoignages que l'on trouve chez les Pères ne produisent point une fausse apparence de consentement, il faut admettre que leur accord est basé sur des documents valables, quand tous ceux dont on possède des témoignages attestent la même doctrine avec un accord absolu ou moral, pourvu seulement qu'il y en ait plusieurs appartenant à des époques et à des pays différents. S'ils ne la présentent pas comme un dogme formel, elle est au moins d'une vérité catholique moralement certaine, parce que l'autorité des Pères consiste non seulement dans le témoignage formel, mais aussi dans leur qualité de docteurs expliquant et développant la doctrine religieuse (1) ».

Il est donc certain que ces types de l'Assomption, qu'ils nous montrent : l'arche d'alliance, l'épouse du Cantique, la reine des psaumes de David, ont été ordonnés, de par Dieu, à signifier le privilège de Marie, et que celui-ci est révélé implicitement dans les livres de l'ancienne loi. C'est la conclusion logique de l'examen que nous avons fait de la pensée moralement unanime des Pères sur quelques figures de la Bible.

Les plus grands théologiens catholiques, nous l'avons dit, s'accordent avec les Pères non seulement pour la méthode de prouver par l'Écriture la réalité de l'Assomption, mais aussi pour la désignation des types prophétiques eux-mêmes ; s'ils font appel aux

(1) SCHEEBEN, *loc. cit.*, n. 379, 376.

textes des livres inspirés, c'est assurément qu'ils y voient une preuve de leur thèse. Or saint Thomas d'Aquin, comme les Pères que nous avons cités, reconnaît l'Assomption dans le transfert de l'arche d'alliance: « La troisième malédiction, dit-il, commune à tout le genre humain, est celle qui condamne tout le monde à retourner en poussière; la bienheureuse Vierge en a été exempte, parce qu'elle est montée au ciel avec son corps. En effet, nous croyons qu'elle est ressuscitée après sa mort et qu'elle a été transportée au ciel, selon la parole du psaume: Levez-vous, Seigneur, allez au lieu de votre repos, vous et votre arche sainte (1). » On ne saurait prétendre que saint Thomas emploie ici l'Écriture dans le sens accommodative, puisque celui-ci n'a aucune force démonstrative en théologie; à moins de dire que le Docteur angélique parle en vain, il faut donc convenir qu'il reconnaissait dans ce passage du psaume une preuve de l'Assomption corporelle de la Sainte Vierge.

Le bienheureux Albert le Grand, une des lumières de la théologie, n'est pas moins affirmatif que saint Thomas. Voici comment il s'exprime dans son *Mariale*, ou *Questions sur l'évangile Missus est*: « Que le corps de la Vierge n'a point été réduit en poussière, cela se voit clairement par la figure de l'arche d'alliance, qui était faite de bois de sétim, dont la propriété consiste à ne pouvoir être rongé par les vers et à se conserver intact dans l'eau. Elle est donc ressuscitée. D'ailleurs le Psalmiste lisant dans l'avenir l'annonçait hardiment (Ps. 131): Levez-vous, Seigneur, entrez dans le lieu de votre repos. Et il ajoute aussitôt. Vous et votre arche sainte. Ce qui indique clairement que cela était dit en figure de Marie, dont le corps fut l'arche du corps du Christ. Or le ciel n'admet pas de figure, mais seulement la réalité. » (Quest. 132.) (2). Et dans son livre *Des louanges de Marie*, le même auteur dit encore: « Son passage de la terre au ciel est appelé Assomption, parce qu'elle monte du désert, inondée de délices, appuyée sur son Bien-aimé (Cant. VIII, 5). » Et il renvoie, pour les détails, au chapitre *Des aromates du jardin fermé*, où sont expliquées les mystérieuses significations du Livre sacré et où l'on trouve ces paroles: « Dépassant les hiérarchies angéliques et tous les rangs des saints,

(1) *Expos. super salut. angel.* Opusc. XI. — S. THOM. *Opp.* Parisiis, 1660, t. XX, p. 217.

(2) *Quaest. super missus est, quaest.* CXXII. — B. ALB. M. *Opp.* Lugd. t. XX, n. 88.

elle monte jusqu'à la droite de Celui qui siège sur le trône. Aussi est-elle figurée par Bethsabée, à qui son fils le roi Salomon fit préparer un trône à la droite du sien (III Reg. 11, 19) : ce qui n'est que la répétition d'une idée déjà émise : « Par un privilège singulier, elle siège à la droite de son Fils, comme c'est la conviction générale, sur un trône de gloire; car elle est figurée par Bethsabée, mère de Salomon, figure du Christ, à laquelle son fils ordonna de préparer un trône à la droite du trône royal (III Reg. 11). » Pour Albert le Grand, le type de l'arche d'alliance ne fait aucun doute; il y revient en d'autres endroits du même ouvrage : « Marie est l'arche sainte, selon la parole du psaume 131 : Levez-vous, Seigneur, entrez dans le lieu de votre repos, vous et l'arche de votre sainteté, c'est-à-dire que vous avez sanctifié... C'est pourquoi le Prophète dit au Christ : Levez-vous, Seigneur, etc..., vous d'abord, et ensuite l'arche, c'est-à-dire, Marie. De là on conclut qu'elle est montée au ciel avec son corps. Donc il est dit : Entrez, Seigneur, dans votre repos, après les douleurs de la passion, vous par l'Ascension, et l'arche de votre sainteté par l'Assomption (1). »

A l'exemple de saint Thomas et d'Albert le Grand, les théologiens scolastiques les plus considérables prouvent le fait de l'Assomption corporelle par l'accomplissement des figures du Cantique des Cantiques et des psaumes de sorte que sur le même sens typique de plusieurs passages de l'Écriture, la tradition écrite se continue palpable et unanime. Le pieux et savant Denys le Chartreux, que l'on a appelé le *Docteur extatique*, la suit fidèlement au xv^e siècle : « Dans mon Assomption, fait-il dire à la Vierge en expliquant le verset sixième chapitre deuxième du Cantique : *Læva ejus sub capite meo et dextera illius amplexabitur me*, Dieu m'a placé à sa droite, et m'a unie à lui après m'avoir ressuscitée; il m'a accordé une vue de sa divinité aussi claire et aussi béatifiante qu'elle puisse être donnée à une créature sans l'élever à l'union personnelle (2). » Parmi les auteurs plus récents, dont il serait facile de multiplier les noms, saint Thomas de Villeneuve parle le même langage et explique par les prophéties du Cantique l'exis-

(1) Lib. IV, c. 4, l. c., p. 107. — Lib. XII, c. 3, l. c., p. 354. — Lib. IV, c. 4, l. c., p. 107. — Lib. X, c. 1, l. c., p. 250.

(2) *Enarr. in cap. II Cant.*, art. 8. — *Doctoris ecstatici D. Dionysii cartusiani opera omnia*, Monstrolii, 1898, t. VII, p. 347, A.

tence du privilège de Sainte Vierge : « Nous célébrons aujourd'hui une triple fête, dit-il, dans son quatrième sermon pour le jour de l'Assomption : nous célébrons d'abord l'heureuse mort de la Vierge Mère, l'instant où elle sortit de la vie; nous célébrons encore sa résurrection qui la revêtit d'une gloire immortelle; nous célébrons enfin son Assomption glorieuse où son corps et son âme prirent leur essor vers les cieux... Les anges saisis d'étonnement admiraient une dignité aussi sublime et s'écriaient : « Quelle est celle-ci qui monde du désert, inondée de délices, appuyée sur son bien-aimée? » C'est ainsi qu'au milieu des applaudissements et des joies de toute la cour céleste, le nouveau Salomon, plein de puissance et de sagesse, fit entrer, de ses propres mains, l'arche où Dieu s'était renfermé, dans le temple céleste que la main de l'homme n'a point élevé. » Il avait dit dans son deuxième sermon : « Elle sort du tombeau plus brillante que le soleil, plus pure que la lune; elle s'élève dans les airs : de toutes parts les anges applaudissent. Quelle est celle-ci? Elle est le temple de Dieu, le sanctuaire de l'Esprit-Saint, l'arche sainte, l'arche du Testament. Les prophètes l'avaient annoncée, les patriarches l'avaient figurée, les oracles l'avaient promise (1). »

Le doux saint François de Sales s'exprime de la même manière en son sermon (LXI) pour la fête de l'Assomption : « Si la réception de l'ancienne arche fut si solennelle, quelle devons nous penser avoir esté celle de la nouvelle Arche, je dis de la très glorieuse Vierge Mère du Fils de Dieu au jour de son Assomption? O joye incompréhensible! O feste pleine de merveilles, et qui fait que les âmes devotes, les vraies filles de Sion, s'escrient par admiration : *Quæ est ista quæ ascendit?* Quelle est celle cy laquelle monte du desert?... Ainsy donq mourut la Mere de la vie. Mais comme le phœnix resuscite bien tost apres sa mort et reprend une nouvelle et plus heureuse vie, ainsy cette bienheureuse Vierge ne demeura gueres (ce ne fut tout au plus que trois jours) sans resusciter; son cors ne fut point sujet à la corruption après la mort, cors qui n'en receut jamais pendant sa sainte vie. La corruption n'avait point de prise sur une telle integrité, ceste Arche estoit du bois incorruptible de sethim, comme l'autre ancienne. » (2) Le

(1) *Œuvres de saint Thomas de Villeneuve* (trad. Ferrier), t. III, p. 445, 446, 408, 410.

(2) *Œuvres de saint François de Sales*, Annecy 1896, p. 440, 451.

savant cardinal Bellarmin reconnaît aussi dans l'histoire de l'Arche sainte la prophétie de l'Assomption. « Parce que le Christ, notre Sauveur, était le Roi et le Maître de la Jérusalem céleste, il est entré dans le royaume des cieux avec son âme et son corps ; nous devons nous garder de penser et de dire qu'il en a été beaucoup autrement de la Mère du Roi et de la Reine du monde. Car le Fils de Dieu, après la mort de sa bienheureuse Mère, n'a pas permis que son corps restât inanimé dans le tombeau ; mais, par un singulier privilège, il l'a rappelé à la vie au bout de peu de temps, et l'a introduit dans la gloire... Se rappelant ces paroles du Père : Entrez dans votre repos, vous et l'arche de votre sainteté, et sachant bien que l'arche de sa sainteté était le corps de sa bienheureuse Mère après son ascension, il a introduit, le plus tôt possible, cette très sainte arche dans le temple du vrai Salomon... Et qu'y a-t-il d'étonnant, si cette arche, plus auguste et plus sainte que toute créature soit entrée dans le ciel au milieu des chants et de l'allégresse des esprits bienheureux (1)? »

De tous ces témoignages, émanant de Pères, de docteurs et de théologiens, différents par le pays, l'époque et le caractère, on est en droit de conclure que l'arche d'alliance et l'épouse du Cantique sans parler du buisson ardent, des faveurs accordées à Bethsabée et à Judith, etc., sont des types de l'Assomption, réellement voulus de Dieu comme tels ; car l'interprétation donnée par tant d'auteurs ecclésiastiques réalise toutes les conditions exigées par la théologie pour être au moins moralement certaine, même s'ils n'avaient parlé que comme docteurs particuliers. Il est difficile de croire qu'un pareil accord eût existé, si leur explication de ces types n'avait pas été l'écho de l'enseignement même de l'Église et de la persuasion générale du peuple chrétien. Nous sommes alors en face de l'exercice du magistère ordinaire, magistère infaillible au même titre que les jugements solennels du Souverain Pontife, comme l'a proclamé le concile du Vatican, reproduisant en cela les propres termes de la lettre de Pie IX à l'archevêque de Munich [21 déc. 1863] (2).

Cette conclusion, au sujet de quelques types particuliers, à

(1) *Conc. XL de Assumpt, B. Mariae, parte 2^a*. — BELLARMINI *Conciones*, Venetiis, 1817, p. 439-440.

(2) *Const. de Fide*, cap. III.

laquelle nous sommes arrivé en suivant rigoureusement les principes de la théologie, ne fait qu'en préciser une autre plus générale, qui résulte de la méthode interprétative de Pères et des théologiens. En dehors des raisons de convenance qu'ils apportent pour prouver la réalité de l'Assomption, ils font toujours appel à l'Écriture, dans laquelle ils voient ce mystère figuré et annoncé c'est leur habitude constante, il y a chez eux unanimité, sur ce point, en quelque sorte, unanimité matérielle. Cette persuasion de l'annonce prophétique de l'Assomption par le moyen des types est donc une vérité catholique certaine, car l'autorité des Pères s'impose aussi lorsqu'ils expliquent la doctrine religieuse avec un tel ensemble ; surtout en pareil cas s'exerce l'assistance du Saint-Esprit qui préserve de l'erreur l'Église enseignante et le corps des fidèles, et qui ne peut laisser croire universellement que la doctrine de l'Assomption repose sur l'Écriture, si, de fait, elle ne s'y trouve pas. De plus, cette unanimité, embrassant des auteurs de contrées et d'époques diverses, ne s'explique bien que par une croyance générale et d'un enseignement authentique. Ainsi à l'autorité des Pères et des théologiens vient s'ajouter celle du magistère ordinaire de l'Église, attestant l'existence des types prophétiques de l'Assomption ; ou mieux les premiers ne sont que les organes du second.

Devant ce témoignage unanime des Pères, et même des théologiens, qui voient, dans l'Écriture, des types de l'Assomption, — devant cette autre unanimité morale qui en désigne plusieurs très explicitement — devant les indications si claires de l'Église dans sa liturgie — devant même la croyance aux figures où l'on a reconnu les autres prérogatives de la Vierge, quel théologien catholique oserait prétendre que l'Assomption corporelle de Notre-Dame n'a pas été prophétisée dans les Livres Saints, sous le voile de types auxquels Dieu avait attaché cette signification ? Quel théologien oserait soutenir que ce n'est pas là une vérité catholique au moins moralement certaine, sinon infaillible de par l'autorité du magistère ordinaire de l'Église ? Il nous semble qu'on ne pourrait le faire à moins de nier le sens typique de l'Écriture, et de rejeter l'autorité doctrinale de l'Église, des Pères et des théologiens. La croyance à l'Assomption repose donc sur la parole de Dieu, qui l'a révélée formellement, quoique implicitement, en plu-

sieurs types de l'époque antérieure à l'économie évangélique (1).

Jusqu'ici nous n'avons interrogé que l'Ancien Testament, le Nouveau ne comporte pas l'existence de types prophétiques, au moins après la mort du Christ ou la venue du Saint-Esprit, c'est-à-dire après la promulgation de la Loi nouvelle, parce que les choses signifiées sont plus dignes que les types qui les signifient, et parce que ceux-ci sont faits par Dieu à l'image de celles-là, de leur antitype. Or, depuis l'Évangile, il n'y a pas à attendre d'autre perfection et toute la destinée humaine se modèle sur celle de Notre-Seigneur. Comme nous avons dit plus haut que l'Assomption ne nous paraissait contenue, d'une manière inéluctable, dans aucun dogme ou dans aucun texte scripturaire, il resterait à se demander si quelque livre du Nouveau Testament ne nous la montre pas, non plus prophétisée par un type quelconque, mais s'accomplissant ou déjà réalisée, sous le voile d'un symbole. Aucune page écrite par les Évangélistes et les Apôtres ne nous parle du fait même de l'Assomption, mais peut-être certains passages de l'Apocalypse nous montrent-ils Notre-Dame triomphante au ciel, glorifiée dans son âme et dans son corps. Plusieurs l'ont cru et ont expliqué dans ce sens le verset de l'Apocalypse (xⁱ, 19) : « *Et apertum est templum Dei in cælo; et visa est arca testamenti ejus in templo ejus* ». « Certainement, dit l'auteur des Sermons publiés sous le nom de saint Ildephonse, cette arche n'est point l'arche mosaïque, mais la bienheureuse Vierge qui avait été confiée à saint Jean l'Évangéliste et que ce fidèle témoin de la vérité aperçut dans le ciel (1). » Plusieurs ont adopté ce sentiment, qui ne fait que compléter la tradition des Pères et des théologiens au sujet de l'arche. Quoi qu'il en soit de cette interprétation et de celle

(1) Un examen plus approfondi de la question nous a conduit sur ce point à une conclusion différente de celle qui est formulée au § V : *L'Écriture sainte*, de la première partie de notre *Dissertation*, publiée en 1900. Certaines passages de l'Écriture contiennent des figures voulues par Dieu; un des moyens authentiques de découvrir ces types prophétiques est de consulter l'interprétation donnée par les Pères et les Docteurs, dont l'autorité s'impose à nous d'une manière obligatoire. Or, dans le cas présent, l'unanimité de la tradition écrite reconnaît dans le même endroit, dans plusieurs endroits de l'Ancien Testament, des figures de l'Assomption corporelle de Notre-Dame; c'est donc que ces figures signifiant l'Assomption étaient voulues de Dieu, en tant que telles; c'est donc que Dieu avait révélé d'une manière *implicite, mais formelle*, le privilège de Marie. La conclusion est fondée sur les principes de la théologie concernant l'autorité des saints Pères et des théologiens dans l'interprétation des Livres saints.

que d'autres ont donnée, dans le même sens, au premier verset du chapitre suivant : « *Signum magnum apparuit in cælo. Mulier amicta sole et luna sub pedibus ejus, et in capite ejus corona stellarum duodecim* », nous ne l'invoquerons point en faveur de notre thèse.

Il reste donc acquis, nous le croyons, que l'Assomption corporelle de Marie a été révélée de Dieu sous le voile de types auxquels il avait attaché cette signification prophétique. Mais ce n'est pas la seule manière dont l'auguste prérogative de la Sainte Vierge appartient à la révélation et repose sur la parole du Seigneur. Avant d'exposer les autres, il faut, de toute nécessité, mettre hors de doute possible la croyance authentique de l'Église au *fait* de l'Assomption.

D. PAUL RENAUDIN, O. S. B.

(*A suivre.*)



DE LA GRACE SUFFISANTE

(Suite) (1)

I

DE LA NATURE DE LA GRACE SUFFISANTE

§ A.

EXPOSÉ JANSÉNISTE.

Dans cette question de la nature de la grâce suffisante, nous ne devrions rien avoir à démêler, semble-t-il, avec les Jansénistes, puisque, ainsi que nous le disions précédemment, leur erreur a plutôt consisté à nier l'existence de la grâce suffisante et à ne vouloir reconnaître d'autre grâce que la grâce efficace à laquelle jamais l'homme ne résiste, ni même, selon eux, ne peut résister. Mais, comme il arrive d'ordinaire à l'erreur, le Jansénisme ne fut pas toujours constant avec lui-même. Au début, il avait mis une franchise presque brutale à affirmer ces deux points : Dans notre état de nature déchue, la grâce du Christ ne peut jamais manquer d'obtenir son effet en ceux à qui elle est accordée. En dehors de l'énergie souveraine et toujours victorieuse qui vient de la grâce efficace, on ne doit reconnaître dans l'homme aucun autre pouvoir pour le bien que le pouvoir naturel du libre arbitre, et ce pouvoir est une puissance purement passive, une pure capacité obédientielle de recevoir la grâce, s'il plaît à Dieu de l'accorder (2).

(1) Voir *Revue Thomiste*, novembre 1901.

(2) Voici comment s'exprime le grand Arnauld dans son *Apologie pour les SS. Pères* liv. IV, ch. VIII (cet ouvrage d'Arnauld parut en 1651, deux ans avant la condamnation par Innocent X des cinq fameuses propositions) :

« L'auteur du livre de *Vocations Gentium*, comme les autres Pères, ne reconnaît point de grâce vraiment suffisante pour guérir les hommes que celle qui les guérit effectivement,

Après la condamnation des cinq propositions par Innocent X, les Jansénistes, non peut-être sans quelque hésitation, reconnurent que prises en elles-mêmes elles étaient fausses et méritaient d'être condamnées; et ils se retranchèrent plus spécialement sur la question du fait. Ils nièrent, comme on sait, que ces propositions se rencontrassent dans l'*Augustinus*, et que le Pape, en vertu de son autorité doctrinale, pût trancher cette question de fait et exiger sur ce point l'assentiment des fidèles.

La *Seconde Lettre d'un docteur de Sorbonne*, adressée par Arnauld au duc de Luynes, vint raviver les débats et attirer de nouveau l'attention sur la question doctrinale. Arnauld y avait émis cette proposition que la vérité « établie par l'Evangile et attestée par les Pères, nous montre un juste, en la personne de saint Pierre, à qui la grâce sans laquelle on ne peut rien a manqué dans une occasion où l'on ne peut pas dire qu'il n'ait point péché (1) ».

c'est-à-dire que la vraie grâce de Jésus-Christ. Car ces Pères ne distinguent que deux choses : pouvoir être guéri et être guéri ; pouvoir aimer Dieu et l'aimer ; pouvoir être fidèle et être fidèle. L'un est le simple pouvoir séparé de l'acte, et l'autre est l'acte même ou le pouvoir accompagné de l'acte. Or, ils attribuent le premier, qui est simplement le pouvoir d'être guéri et d'être capable de croire et d'aimer, non à la prétendue grâce suffisante des scolastiques, mais à la nature ; et ils attribuent le second qui est d'être guéri de croire et d'aimer, non à une grâce qui puisse être aussi bien en celui qui n'est pas guéri qu'en celui qui est guéri, en celui qui ne croit pas qu'en celui qui croit..... mais à une grâce, qui n'est propre qu'à celui qui est guéri, qui croit et qui aime, parce que c'est elle qui, étant l'unique cause de toute la bonté qui se trouve dans les hommes en quelque degré que ce soit, soit parfait, soit imparfait, n'est pas commune aux bons et aux méchants... » — Arnauld revient sur ce même sujet (*Ibid.*, liv. V, ch. vii) : « C'est en cette manière que les SS. Pères ont reconnu, et que les vrais théologiens reconnaissent encore avec eux, que tous les hommes peuvent croire et qu'ils peuvent tous se convertir et se donner à Dieu par cette sorte de puissance qui est inséparable de la nature et du libre arbitre, en ce que le libre arbitre est de soi-même capable de croire lorsqu'il plaît à Dieu de lui donner la foi par une secrète inspiration de sa grâce ; comme un malade peut guérir quand le médecin lui peut rendre la santé par ses remèdes, et comme un mort peut ressusciter parce que Dieu lui peut redonner la vie. Et quant à cette autre puissance que les scolastiques appellent *prochaine et accomplie*, c'est-à-dire à laquelle il ne manque rien pour être accompagnée de l'action, jamais l'Eglise ne l'a regardée que comme l'effet d'une singulière miséricorde de Dieu qui guérit le libre arbitre, qui le ressuscite... et lui fait faire, par une puissance toute divine, ce qu'il était impossible qu'il fît jamais par sa puissance naturelle. Et ainsi, tout revient à ces deux seuls et uniques principes reconnus par les SS. Pères : la *nature* et la *grâce*, la nature commune à tous, la grâce particulière aux fidèles, la nature qui par le libre arbitre donne à tous le pouvoir de croire..... sans faire jamais qu'on croie..... la grâce qui donne à ceux qu'il plaît à Dieu de choisir d'entre les hommes, et non à tous, non de pouvoir croire seulement, s'ils le veulent, ce qu'ils ont déjà par la nature, mais de croire effectivement, ce qu'ils ne peuvent avoir que par une impression efficace de l'Esprit-Saint. »

(1) Cette proposition d'Arnauld visait le P. Annat, S. J., qui avait avancé dans un livre récent : « Que la grâce intérieure, qui est nécessaire à notre volonté afin qu'elle puisse

La Sorbonne crut retrouver dans cette phrase la doctrine condamnée dans la première des cinq propositions : *Aliqua Dei præcepta hominibus justis volentibus et conantibus, secundum præsentem quas habent vires, sunt impossibilia; deest quoque illis gratia qua possibilia fiunt*; et elle la censura « comme téméraire, impie, blasphématoire, frappée d'anathème et hérétique ». Et en même temps, la S. Faculté déclarait que si, dans les quinze jours, il ne souscrivait pas à cette condamnation, Arnauld serait chassé de son sein et rayé du nombre de ses Docteurs.

En vain Arnauld, présentant sa condamnation, avait-il, dès le 7 décembre 1655 et le 17 janvier 1656, adressé à la Faculté deux mémoires afin de montrer que, pour les termes, il n'avait fait que reproduire saint Chrysostome et saint Augustin, et que, pour le sens, il n'avait nullement entendu dire que saint Pierre, au moment de sa tentation, eût été privé de toute grâce actuelle, mais seulement de cette grâce qui confère le pouvoir prochain, immédiat et complet, de vaincre la tentation, de la grâce à laquelle rien ne manque pour pouvoir vaincre la tentation, de la grâce efficace, en un mot.

Vainement Pascal, les 23 et 29 janvier, lança-t-il ses deux premières *Provinciales* où il faisait si spirituellement ressortir combien les juges qui allaient condamner Arnauld étaient eux-mêmes divisés entre eux sur ce qui faisait le fond du débat, le *pouvoir prochain* et la *grâce suffisante*, et comment, pour éviter d'être janséniste avec Arnauld, on allait en être réduit ou à être, suivant les Dominicains, *hérétique*, en « admettant une grâce suffisante comme « les Jésuites, en sorte que la grâce efficace ne soit pas nécessaire », ou à être, au dire des Jésuites, *extravagant*, « en admettant une grâce « suffisante comme les Dominicains, en sorte que la grâce efficace « soit nécessaire » ».

La Sorbonne passa outre, et, le 31 janvier, elle fulmina sa censure.

Et, en vérité, s'il y a ici quelque chose d'étonnant, ce n'est pas que les Jésuites et les Dominicains se soient accordés à condamner cette proposition, c'est bien plutôt qu'Arnauld n'ait pas vu, du vouloir ce que Dieu exige d'elle, ne lui manque jamais dans l'occasion où elle pèche. » Bientôt nous ferons les légitimes réserves sur la proposition d'Arnauld et les interprétations qu'il en donna pour chercher à la rendre acceptable. Mais nous devons avouer que la proposition du P. Annat n'était pas elle-même irréprochable et eût exigé, pour le moins, des explications.

premier coup d'œil, combien téméraire était sa façon de parler surtout dans les circonstances actuelles, en pleine agitation janséniste, moins de trois ans après la condamnation des cinq propositions; c'est qu'au lieu de rectifier ou de retirer purement et simplement sa proposition, il ait mis tant d'acharnement et dépensé tant d'érudition à la défendre.

Toutefois nous ne regrettons pas les ouvrages qu'écrivit Arnauld à cette occasion. Ils ont un réel intérêt pour l'histoire de la théologie. On y voit l'évolution que fit à cette époque le Jansénisme, et comment, pour paraître orthodoxe, il chercha à se recommander de la doctrine thomiste (1).

« Plus j'y réfléchis, — disait Arnauld, — et plus je suis convaincu
« que les censeurs n'ont pas compris ma pensée. — Je montrerai à
« tous les esprits équitables que mon sentiment est en parfaite
« conformité avec la doctrine, non seulement des anciens Pères,
« mais même de tous les Thomistes tant anciens que modernes,
« sans en excepter un seul (2). »

« Tout le débat, dit-il, roule sur ce point : Est-il vrai de dire que
« sans la grâce *efficace* l'homme ne peut rien?... Je prie de remar-

(1) Les Jansénistes, dignes émules en cela de Wicleff, de Luther, de Calvin, de Baius, faisaient profession, on le sait, de négliger et même de dédaigner l'étude de la scolastique. Pour eux, c'était au IV^e siècle et particulièrement à saint Augustin qu'il fallait directement remonter pour trouver la pure doctrine théologique, sans tenir aucun compte du travail d'adaptation accompli au moyen âge et spécialement par saint Thomas. (Voir *Revue Bossuet*, 2^e année, n^o 6, p. 100 et 101.) Après la condamnation de sa proposition par la Sorbonne, Arnauld, mieux avisé et conseillé peut-être par Nicole, entreprit en 1656 l'étude plus sérieuse de saint Thomas. Cette étude l'amena à rectifier son sentiment sur certains points, en particulier sur la nature de la vraie liberté. Mais sur d'autres points, ses préjugés jansénistes l'empêchèrent d'interpréter sainement la doctrine de l'Ange de l'Ecole, et d'y découvrir autre chose qu'une confirmation de la doctrine Augustinienne reçue à Port-Royal. — Les critiques ont remarqué la différence qui existe entre la doctrine des premières *Provinciales* de Pascal parues au commencement de 1656 et celle des deux dernières Lettres parues en 1657, et ils ont donné de cette évolution des raisons plus ou moins fantaisistes. M. Léonce Couture, doyen de la Faculté libre des Lettres à l'Institut Catholique de Toulouse, dont la mort toute récente vient de mettre en deuil le monde littéraire et érudit de notre Sud-Ouest, avec la haute compétence que tous lui reconnaissent, a rétabli la véritable explication, et montré « que le thomisme inattendu de Pascal dans ses deux dernières Lettres n'est évidemment que la traduction des formules du même ordre énoncées un an avant dans un écrit dogmatique du grand Docteur de Port-Royal ». (Cf. *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, publié par l'Institut Catholique de Toulouse, mai 1901. — Librairie Lecoffre.)

(2) *Dissert. Quadrip. De Gratia efficaci* (avertissement au lecteur). Cet ouvrage parut en 1656, quelques mois après la censure.

« que je ne cherche pas si tous les justes ont toujours la grâce qui rend
 « possibles l'observation des commandements et la victoire des tenta-
 « tions, mais seulement si l'on peut dire, en restant dans la vérité
 « catholique, que, sans la grâce efficace qui — tous le reconnais-
 « sent — manque quelquefois aux justes, on ne peut faire aucun
 « bien, ni vaincre les tentations. Ce sont là, qu'on y prenne garde,
 « des propositions fort diverses, et, malgré les apparences, si peu
 « opposées l'une à l'autre, que toutes les deux appartiennent égale-
 « ment à la doctrine de l'Eglise. C'est une vérité catholique que
 « tous les justes, avec le secours de la grâce intérieure, peuvent
 « toujours, — *quantum ad sufficientiam operativæ virtutis*, comme
 « parle saint Thomas, — observer les commandements et vaincre
 « les tentations. Mais c'est également une vérité catholique — et
 « même établie sur de plus nombreux témoignages de la tradition —
 « qu'il manque quelquefois aux justes la grâce efficace, sans
 « laquelle on ne peut rien faire, ni vaincre aucune tentation
 « grave (1). »

Arnauld, en passant, proteste de sa soumission au décret d'Inno-
 cent X qui a condamné les cinq propositions. Il ne nie nullement
 que tous les justes aient une vraie grâce intérieure par laquelle on
 peut dire, en toute vérité, qu'ils peuvent observer les préceptes et
 vaincre les tentations. Ce qu'il se propose uniquement, c'est de
 savoir si l'on peut dire que « sans la grâce efficace, dont les justes
 « sont quelquefois dépourvus, on ne peut rien faire de bien, ni
 « surmonter, d'une manière salutaire, les tentations (2) ».

Il est déjà aisé de constater combien ce langage d'Arnauld,
 en 1656, diffère de celui qu'il tenait en 1651. Alors, il n'admettait
 aucune autre puissance pour le bien que la puissance purement
 passive et vide de la nature, ni aucune autre grâce que la grâce effi-
 cace qui n'apporte jamais la puissance sans l'acte lui-même. Main-
 tenant, il admet sans ambages que si les justes manquent quel-
 quefois de la grâce efficace, ils ont néanmoins toujours, par le

(1) *Dissert. Quadrip. De Gratia efficaci*, art. 1.

(2) *Sinceram animi mei reverentiam in postremi Pontificis Decretum contestatus, et id præterea professus, minime, ut jam dixi, negare me justis omnibus veram et interio-
 rem adesse gratiam qua mandata servare et tentationes superare posse vere dicuntur :
 Id unum mihi quærendum propono num etiam vere dici possit sine gratia efficaci, quâ
 justus aliquando destituitur, nihil boni fieri posse, neque tentationes superari.*

secours d'une grâce intérieure, le pouvoir d'observer les commandements et de vaincre les tentations.

Qu'entendait-il au juste par cette grâce intérieure ?

On pourrait, me semble-t-il, accorder qu'en somme, et quoique d'assez mauvaise grâce, Arnauld arrivait à peu près à accepter, et quant au nom et quant à la chose, la grâce suffisante telle que l'entendaient Alvarès et beaucoup de Thomistes avec lui ; c'est-à-dire une grâce actuelle qui complète la puissance opérative *in ratione potentiae et actus primi*, en sorte que, sous cette grâce, il ne manque à la puissance pour opérer effectivement que l'opération même ou l'application effective à l'opération, ce qui est le propre effet de la grâce efficace (1). C'était là un grand pas vers l'orthodoxie. Seulement, le malheur était qu'Arnauld voulait, néanmoins, maintenir sa proposition : « Aux justes qui peuvent, avec la grâce suffisante, faire le bien et vaincre les tentations, il manque parfois la *grâce* (efficace) *sans laquelle on ne peut rien faire*. » Que ne disait-il plutôt : Aux justes qui peuvent avec la *grâce suffisante* faire le bien et vaincre les tentations, il manque parfois la grâce efficace sans laquelle, *en fait*, on n'opère pas le bien et on ne triomphe pas de la tentation. De cette manière, s'il n'eût pas échappé à la nécessité de fournir des explications, il eût, du moins, évité toute censure. Personne n'eût pu lui reprocher de remettre en question le pouvoir de la grâce suffisante ; les Thomistes l'eussent félicité du témoignage rendu à leur grâce efficace ; et c'eût été encore le meilleur moyen de démasquer les Molinistes, si, comme il les en accusait, c'était vraiment la condamnation de la grâce efficace qu'ils visaient à obtenir par la censure de la Sorbonne (2).

(1) *De Gratia eff.* (part. III, art. 10) : « Non satis Ecclesiae honori consulere videtur qui ab eâ præcipi velit illius vocis (gratiæ sufficientis) usum quæ, cum duos tantum significatus habere possit, altero erroneum ut Thomistis videtur, altero ridiculum ut Molinistis placet, complectatur. » — (*Ne croirait-on pas entendre Pascal dans sa II^e Provinciale?*) — « Verum, ut, meo quidem iudicio, providentius fuisset illud nomen nentiquam initio in scholas catholicas admittere, sic jam receptum per vim abigere et præfractius de voce contendere durius et ab Ecclesiae pace alienius videri potest... Ita nullum mihi cum Thomistis certamen est nec de nomine, quia non rejicio, nec de sensu quia sensum illius vocis thomisticum admitto. Admitto quippe in justis gratiam quæ det posse, ultra quod nulla virtus interna requiratur, sed tantum applicatio, motio, prædeterminatio, impulsio illius virtutis quæ fit per auxilium efficaciter prædeterminans ex omnium Thomistarum sententia. »

(2) *Ibid.*, part. I, art. 2 : « In omnibus id unum spectant ut gratiæ efficacis doctrinam quam aperte aggredi non audent, cuniculis et invidiis evertant, quod se censuræ suæ ope potissimum perfecturos arbitrantur. »

Toutefois, pour que son accord avec les Thomistes eût été complet, pour que fût dissipé tout soupçon d'hérésie, il eût fallu qu'Arnauld donnât une réponse satisfaisante à une autre question qui était au fond la principale : Pourquoi et comment se fait-il que les justes, qui ont la grâce suffisante, et qui — puisqu'ils sont justes — possèdent la grâce sanctifiante et l'amitié de Dieu, pourquoi et comment se fait-il qu'ils soient dépourvus de la grâce efficace ?

Le théologien de Port-Royal se flatte quelque part d'avoir avec lui tous les Thomistes sur les trois points suivants qui sont, dit-il, l'explication et la preuve de sa proposition : Saint Pierre n'a pas reçu de Dieu tout ce qui était nécessaire pour vaincre, de fait, la tentation, ou, ce qui revient au même, il a manqué de quelque secours nécessaire pour vaincre la tentation. — Or, ce secours nécessaire ne dépendait pas de son bon plaisir à lui, mais de la miséricorde divine. — Enfin, il ne se peut pas que ces deux choses se réalisent en même temps : Pierre a été dépourvu de la grâce efficace et, toutefois, il a triomphé, en fait, de la tentation (1).

Une explication est ici nécessaire. Je la donnerai en peu de mots, le moment n'étant pas encore venu d'exposer à fond la doctrine thomiste.

Les Thomistes, n'en déplaise à Arnauld, n'acceptent sans réserve rien de tout ce qu'il leur impute. Si saint Pierre n'a pas reçu de Dieu tout ce qui était nécessaire, s'il a manqué de quelque secours indispensable pour vaincre de fait la tentation, il ne doit s'en prendre qu'à lui-même, car s'il est vrai que le secours de la grâce efficace dépend non du bon plaisir de la créature, mais de la miséricorde divine *in ratione causæ efficientis et confe-*

(1) « Cum de justo gratia efficaci destituto dixi : illum tentationem superare non posse, vel Petro defuisse gratiam sine quâ vinci non poterat tentatio, hoc solum significare volui : « illum a Deo non accepisse quicquid ad vincendam actu tentationem necessarium est, » vel quod in idem recidit, « ipsum aliquo auxilio ad vincendam tentationem necessario caruisse ». Quod quidem auxilium non ex ipsius nutu sed ex divina misericordia penderet. Vel denique hæc duo stare secum et componi non posse : ut Petrus gratia efficaci destitutus fuerit, ut reverâ fuit, et tamen tentationem reipsâ superaret. Nullum alium sub propositionis meæ sensum inclusum esse non modo testatus sum sed etiam probavi... At in isto sensu nihil est quod omnibus S. Thomæ discipulis non probetur. Sic enim omnes ad unum sentiunt gratiam efficacem, quæ consensum voluntatis infallibiliter elicit ad omnia pietatis opera, ad bonam voluntatem requiri... Hoc quicumque profitetur — quemadmodum omnes Thomistæ profitentur-mecum, velit nolit, faciet et sentiet. » (*Ibid.*)

rentis, il est vrai aussi qu'elle dépend quelquefois de la conduite et de la disposition de la créature *in ratione cujusdam conditionis prærequisitæ*. Parfois, en effet, la grâce efficace n'est accordée que moyennant certaines conditions qui, par la faute de l'homme, ne se réalisent pas : à la condition, par exemple, que l'on ait prié, que l'on n'ait pas mis obstacle à la grâce suffisante précédente, etc... *Deus jubendo monet et facere quod possis et petere quod non possis et adjuvat ut possis*. (Conc. Trid., Sess. VI, c. vi.)

Il est vrai, absolument vrai, qu'il ne se pouvait que saint Pierre fût dépourvu de la grâce efficace et qu'en même temps il triomphât effectivement, d'une manière salubre, de la tentation. La grâce efficace et le triomphe effectif sur la tentation, c'était là, en effet, deux choses infailliblement unies. Mais il reste à savoir par la faute de qui ni l'une ni l'autre de ces deux choses inséparables en fait ne s'est rencontrée en saint Pierre. Arnauld insinue que ce fut uniquement par une suspension, un défaut de miséricorde du côté de Dieu envers l'âme juste de saint Pierre. Nous affirmons le contraire. Saint Pierre n'eut pas la grâce efficace, parce que par sa propre faute il avait dérogé aux conditions auxquelles elle lui aurait été accordée. *Deus non deserit nisi prius deseratur* (1).

Les Jansénistes ont encore admis la grâce suffisante sous une autre forme, mais qui n'est pas plus satisfaisante.

Arnauld fait cette remarque : puisque les actions bonnes extérieures et les victoires sur les tentations procèdent de la volonté bonne et la présupposent, on peut dire que la grâce efficace, en produisant

(1) Arnauld, — dans un opuscule intitulé *S. Thomæ Doctrina de gratia sufficiente et efficaci* (art. XXII, q. 2), alla même jusqu'à faire cette concession que si le juste est parfois privé de la grâce efficace c'est parce qu'il a manqué de prier ou commis quelque offense contre Dieu *Si quæras cur aliquando justo gratia efficax, ad superandam tentationem necessaria, a Deo non datur; respondeo hujusce rei causam plerumque ex orandi negligentia repetendam. Victoria enim adversus tentationes, orantibus sicut oportet a Deo promissa, merito illi non datur qui eam precibus suis a Deo impetrare non curat sive ob socordiam sive ob inanem in seipso confidentiam uti contigit B. Petro*. — Il concède encore que si la grâce est retirée c'est par suite de quelque faute qui a précédé. — Mais Arnauld ne tarde pas à revenir sur les concessions qu'il a faites, en disant que la grâce efficace nécessaire pour la prière peut manquer sans qu'il y ait eu quelque négligence précédente, et que les fautes en suite desquelles Dieu retire sa grâce peuvent n'être que des fautes vénielles du genre de celles que, d'après le Concile de Trente, aucun juste ni même aucun saint, sans un très spécial privilège, ne peut éviter durant sa vie. Au fond, c'était revenir à son premier sentiment que Dieu retire sa grâce au juste, avant que celui-ci ait rien fait pour se priver de la grâce.

dans la volonté l'acte qui est le *bon vouloir*, lui communique également un *pouvoir*, une énergie, une puissance par rapport aux actions bonnes et aux victoires sur la tentation. L'amour que nous avons d'un bien nous donne des forces pour faire les actes par lesquels nous pourrions l'obtenir, et pour vaincre les obstacles qui nous en séparent. Mais tout amour d'un bien n'est pas capable de faire toutes sortes d'actes, ni de triompher de toutes sortes d'obstacles. Le feu quel qu'il soit a le pouvoir de consumer et d'altérer les corps. Mais tout feu n'a pas le pouvoir de transformer le calcaire en chaux ou de produire la fusion de l'or : il y faut un feu d'une ardeur et d'une puissance plus qu'ordinaire. Ainsi, de l'amour du bien ou de la charité qu'allume dans notre cœur la grâce efficace. Elle donne toujours un certain pouvoir pour faire quelque bien et vaincre quelque tentation ; mais si cette charité n'est pas intense, elle ne donnera pas le pouvoir suffisant pour faire des actions difficiles, pour triompher des tentations graves, pour contre-balancer certaines propensions fortes vers les biens créés. En d'autres termes, la grâce actuelle en général, qui produit l'amour de Dieu, donne le pouvoir suffisant pour agir en général : mais telle grâce en particulier qui ne produit qu'un faible degré d'amour de Dieu, ne donne pas un pouvoir suffisant par rapport à telle tentation à vaincre, à tel devoir à remplir. Tous les justes ont l'amour de Dieu, ils ont donc toujours le pouvoir suffisant de faire le bien, absolument parlant ; mais ils n'ont pas toujours un pouvoir suffisant relativement à tel commandement à observer dans telle circonstance, relativement à telle concupiscence à vaincre dans le moment présent (1). C'est ce qu'on a appelé la théorie de la *petite*

(1) *De Grat. eff.*, part. III, art. 5. — Gratia efficax non solum velle dat sed etiam posse, non quidem ab ipsa voluntate sed a bonis operibus aliquo modo distinctum ; quia ipsa bona voluntas quam efficax gratia dat est potentia respectu bonorum operum cum ab illa velut a radice prodeant... Hujus rei ratio ex illa moralis disciplinæ certissima regula petenda est, intentionem finis causam esse electionis mediorum... Ex quo colligitur gratiam efficacem dare potentiam ad bona opera facienda et tentationes vincendas in quantum dat bonam voluntatem et amorem. Et propterea dicit Augustinus (*Op. ult. in Jul.*, l. 1, n. 131). « Gratia prævenit hominem ut diligat Deum, qua dilectione operetur bonum. » Et (in *Expos. quar. prop. ad Rom.*) : « Nisi Deus det dilectionem nemo potest esse misericors. » — Sed quemadmodum omnis ignis urendi virtutem et potestatem habet, non tamen quidvis urendi, v. g. auri liquefaciendi, vel lapidis in calcem redigendi, ita ut si de igne generatim quærat an possit urere, absolute respondendum sit posse ; sed si quærat utrum exiguus ignis possit lapidem in calcem ridigere vulgo non posse respondebunt. Sic omnis charitas vel exigua, potestas est bonorum operum.

grâce qu'enseigne encore aujourd'hui l'école Augustinienne, mais en tâchant de l'expurger des erreurs qu'y mêlaient les Jansénistes.

En réalité cette théorie était la négation de la suffisance de la grâce et de la liberté humaine. La grâce est donnée pour agir. Or, les actions qu'il s'agit de produire sont quelque chose de concret et de déterminé. Si donc la grâce n'apporte pas un pouvoir proportionné au devoir présent, on ne peut pas dire véritablement qu'elle apporte le pouvoir suffisant. Cette explication d'Arnauld ne fait de nouveau que reproduire la première des cinq propositions condamnées par Innocent X : « *Aliqua Dei præcepta hominibus justis volentibus et conantibus secundum præsentis quas habent vires sunt impossibilia, deest quoque illis gratia qua possibilia fiant.* »

Et c'est la même question qui revient.

Arnauld pense que la grâce par laquelle l'homme pourrait faire le bien manque, même à l'homme juste, par un défaut de miséricorde de Dieu. Nous pensons, nous, que ce n'est jamais Dieu qui le premier abandonne le juste, et que la grâce suffisante ou efficace ne lui manque, comme nous l'avons dit plus haut, que par sa propre faute, soit parce qu'il s'est opposé à une grâce suffisante précédente, soit parce qu'il a coupablement omis les conditions exigées selon la sage volonté de Dieu pour l'obtention de sa grâce.

Pour montrer que, malgré l'absence de la grâce, l'homme reste bien responsable de son impuissance à faire le bien, Arnauld introduit ici cette remarque assurément subtile : « Si l'on demande, — dit-il, — pourquoi dans le cas d'une petite grâce, d'une faible charité, le juste n'a pas triomphé de la tentation, ne dites pas : c'est qu'il n'a pas pu. Ce serait là une mauvaise réponse. Il faut absolument répondre : c'est parce qu'il n'a pas voulu, ou qu'il n'a pas voulu autant qu'il était nécessaire pour triompher de la tentation. Car s'il avait voulu, il aurait pu. » — Sans doute, mais si l'on insiste et si l'on demande : pourquoi n'a-t-il pas voulu, ou n'a-t-il pas voulu autant qu'il fallait; ne doit-on pas répondre que c'est parce qu'il n'a *pas pu* vouloir de cette manière

Et si quaeratur utrum qui bonam voluntatem habet possit bene agere, posse procul dubio respondendum est; non tamen omnis bona voluntas ad quivis efficiendum ita sufficit ut non aliquando plenior voluntatem requirat.

qui était nécessaire pour pouvoir agir, puisqu'il n'a pu vouloir que dans la mesure même de la grâce? — « Non pas, réplique « Arnauld; la vraie réponse la voici : Il n'a pas voulu comme il « fallait vouloir, parce que son esprit était aveuglé par l'igno-
 « rance ou sa volonté retenue par la glu de quelque amour
 « dépravé. Or, de cette affection dépravée qui retient la volonté, il
 « n'y a pas à chercher d'autre cause que la volonté défectueuse
 « elle-même. C'est là la première cause du péché, il n'y a pas à
 « remonter plus haut (1). »

Fort bien, — répliquerons-nous à notre tour, — si la volonté défectueuse dont vous me parlez est en défaut *dans* et *par* son propre libre choix. Mais si elle n'est défectueuse que par suite d'un état d'impuissance qui ne dépend pas d'elle, ou par suite d'influences étrangères contre lesquelles elle n'a pas en elle-même le pouvoir de réagir, et si la grâce qui eût remédié à son impuissance et lui eût donné la force pour réagir, lui fait défaut sans qu'il y ait de sa faute et même, — comme c'est le cas pour la volonté du juste, — avant qu'elle ait rien fait pour se séparer de l'amitié de Dieu dont elle est en possession par la grâce sanctifiante? Comment, dans ces conditions-là, peut-on imputer à la volonté humaine son défaut de bon vouloir et l'impossibilité qui en résulte d'accomplir le devoir et de vaincre la tentation?

Il est à remarquer, en effet, que la défectuosité de la volonté se peut concevoir de deux façons : ou parce qu'elle se porte d'elle-même librement et en vertu de son propre choix à un *acte* défectueux plutôt qu'à l'acte opposé qu'elle pouvait vouloir ; ou bien parce que, comme puissance volitive, elle est dans un *état* défectueux qui ne lui laisse pas le pouvoir de préférer l'acte bon à l'acte défectueux. Dans le premier cas, la volonté agit défectueusement

(1) *De Gratia eff.*, art. 6 : « Etsi de justo qui gratia efficaci destitutus a tentatione vincitur recte dicatur ipsum in illa hypothesi tentationem superare non potuisse, actu scilicet et effective; si tamen quæretur quare non superaverit, male responderi quia non potuit; sed omnino respondendum esse quia noluit, seu quia non tantum voluit quantum necesse erat ad illam tentationem superandam; nam si voluisset, utique potuisset. Si autem quæretur quare noluit, respondendum est quia vel ignorantia cæcabatur ipsius mentis acies, vel prava aliqua cupiditate quasi visco retinebatur et deprimebatur voluntas ne ad ardua illa præcepta sese erigeret. Viscus autem ille pravae cupiditatis nihil aliud est quam ipsa carnalis et mala voluntas temporalium rerum amore implicata, cujus nulla alia causa quærenda est præter ipsam voluntatem deficientem. Et qui illuc pervenit, ad primam causam pervenit ultra quam nulla sit; malæ enim voluntatis una causa est voluntas ipsa deficiens.

parce que — comme parle saint Thomas — elle *veut défectueusement, quia vult deficenter*; dans le second cas elle agit défectueusement parce qu'elle *est défectueusement, quia est deficenter*, et parce que les dispositions entitatives dans lesquelles elle se trouve ne lui permettent pas d'agir avec rectitude.

Nous touchons ici à la racine même de la liberté et de la responsabilité morale, au point délicat où réside le criterium pour juger de la valeur de toute théorie philosophique ou théologique sur la liberté. On peut admettre, et d'une certaine manière on doit admettre que la volonté va toujours vers ce qui l'attire le plus, comme dit saint Augustin (*In Exposit Ep. ad Galat.*, c. v, 22) : *Quod amplius nos delectat secundum id operemur necesse est*. La volition actuelle, en effet, qu'est-elle sinon un mouvement de la volonté vers un objet qui lui paraît pratiquement bon et digne de l'attirer présentement de préférence à un autre? Mais cet attrait prédominant ou cette prédominance de l'attrait peut être dans l'objet, présentement voulu, comme un *effet* même de la volonté subjective qui, entre deux biens qui la sollicitaient et vers lesquels elle pouvait à son gré se porter, a décidé d'aller de préférence vers l'un plutôt que vers l'autre. Ou bien cette prédominance peut se trouver dans l'objet comme une *cause* productrice, adéquate et nécessitante, du mouvement subjectif de la volonté. Dans la première hypothèse, la volonté est libre et responsable de son acte. Dans la seconde, elle n'est point libre et elle ne saurait être rendue responsable de la rectitude ou de l'imperfection de son acte. *Manifestum est* (dit saint Thomas de *Malo* q. 1, a. 3, c.) *quod delectabile secundum sensum movet voluntatem adulteri et afficit eam ad delectandum tali delectatione quæ excludit ordinem rationis et legis divinæ. Si ergo ita esset quod voluntas ex necessitate reciperet impressionem delectabilis allicientis, sicut ex necessitate corpus naturale recipit impressionem agentis, omnino idem esset in voluntariis et naturalibus* (l'acte serait nécessaire d'un côté comme de l'autre). *Non est autem sic; quia quantumcumque exterius sensibile alliciat, (on doit dire la même chose des objets ou des motifs de l'ordre rationnel) in potestate tamen voluntatis est recipere vel non recipere. Unde mali quod accidit ex hoc quod recipit non est causa ipsum movens, sed magis ipsa voluntas...*

Bien différente est la manière dont les Jansénistes entendent

leur délectation victorieuse. Ils disent : La délectation fait pencher du côté du bien ou du côté du mal, parce qu'elle est prépondérante de l'un ou de l'autre côté. Nous disons : la délectation n'est prépondérante, comme motif pratique d'action, d'un côté plutôt que de l'autre, que parce que la volonté qui pouvait faire pencher la balance de l'un ou de l'autre côté, la fait pencher d'un côté plutôt que de l'autre.

Cette même différence d'interprétation se retrouve dans la question de l'efficacité de la grâce. Les Jansénistes disent que la grâce est efficace parce qu'elle produit infailliblement dans la volonté la délectation victorieuse à la suite de laquelle celle-ci se détermine. Les Thomistes pensent, au contraire, que leur pré-motion physique meut infailliblement le libre arbitre à rendre lui-même par sa préférence, par son choix entre divers biens, son attrait prépondérant d'un côté plutôt que de l'autre. La motion divine précède évidemment (*ratione et natura*) notre opération volontaire, mais elle ne pose pas dans notre volonté, antérieurement à notre volition, une inclination formelle prépondérante d'un côté plutôt que de l'autre ; elle fait seulement que la volonté elle-même veuille, et librement, s'incliner dans un sens plutôt que dans l'autre. Ceci soit dit en passant pour séparer notre cause de celle du jansénisme avec laquelle plusieurs encore, peut-être, pensent tout bas qu'elle est compromise.

Du reste, il faut l'avouer, les Jansénistes ont bien fait tout ce qu'ils ont pu pour confondre notre doctrine avec la leur, et pour démontrer que la Sorbonne devait ou nous condamner avec eux, ou les absoudre avec nous. Aussi voyons-nous Arnauld faire risette — c'est vraiment le mot — à la grâce suffisante excitante des Thomistes. Ecoutez-le : « Sans doute, je préférerais, « dit-il, qu'ils réservassent le terme de grâce suffisante pour la seule « grâce habituelle. Mais enfin, s'ils y tiennent, qu'ils continuent à « désigner ainsi de ce nom la grâce actuelle excitante. Je ne leur « en chercherai pas chicane, pourvu que, — comme ils le font du « reste (est-ce bien sûr?) — ils la tiennent pour suffisante en ce sens « seulement et aux conditions que voici : Elle produit en nous un « commencement de bonne volonté, et, pour cette raison, elle nous « confère pour bien agir un certain pouvoir, une certaine énergie ; « — si une concupiscence plus forte ne lui résistait pas, elle ne

« produirait pas seulement en nous un bon désir sans résultat,
 « mais réellement l'œuvre bonne elle-même; — celui qui lui
 « résiste se rend par là même coupable; — sans la mauvaise
 « volonté qui est en nous, elle suffirait à elle seule pour nous faire
 « bien agir; — enfin elle est de telle nature que l'homme, s'il le
 « voulait, lui donnerait son plein consentement; et s'il ne le veut
 « pas, la cause en est dans la dépravation vicieuse de sa volonté. —
 « Dans ce sens et à ces conditions-là, je le répète, on peut tacite-
 « ment accorder que la grâce excitante peut à bon droit être appelée
 « suffisante (1). »

J'aurai l'occasion plus tard de revenir sur cette citation digne de remarque à plus d'un titre. Je m'abstiens donc pour le moment de tout commentaire. Ce que j'ai dit plus haut peut du reste suffire à faire entrevoir quelles réserves nous aurions à formuler sur cette grâce suffisante des Jansénistes.

Je passe maintenant à la théorie tout opposée, et orthodoxe celle-là, de l'école Moliniste.

§ B.

EXPOSÉ MOLINISTE

Si l'on devait uniquement juger de la vérité et de la solidité d'une opinion théologique par la répulsion qu'elle a inspirée à l'hérésie, il faudrait conclure sans hésitation qu'aucune explication sur la nature de la Grâce suffisante n'est mieux établie que celle de l'école moliniste. Elle a été vraiment le cauchemar des Jansénistes; ils n'ont manqué aucune occasion de témoigner leur aver-

(1) *De Grat. eff.* (part. III, art. XI in fine et XII). His rationibus moveor ut melius habituali quam excitanti actuali sufficientis gratiæ nomen dari existimem. Attamen si quis pertinacius obtinere nitatur gratiam excitantem sufficientem appellari posse... faciles nos præstabimus; nec enim de nominis quæstione, in quo vel sanciendo vel abrogando nulla ecclesiæ auctoritas intercessit, libenter certaverimus. Quam volent igitur excitantem gratiam sufficientem appellent recentiores Thomistæ, nos omnino repugnantes non habebunt, dummodo, ut faciunt, eo tantum sensu sufficientem dicant, quod in nobis initia bonæ voluntatis producat atque adeo quamdam bene agendi potentiam et virtutem largiatur; — quod talis sit ut nisi validior ei concupiscentia resisteret, non modo boni operis desiderium fructu vacuum sed ipsum bonum opus reipsa produceret; — quod talis sit ut qui illi resistit in eo sit culpandus; — quod talis sit ut nisi prava voluntas in nobis inesset, ad bene vivendum sola sufficeret; — denique quod talis sit ut ei homo plene consentiat si voluerit, quod autem nolit ex ejus vitio et pravitate nascatur. His inquam omnibus sensibus recte excitantem gratiam sufficientem dici tacite concedi potest.

sion pour elle et de la poursuivre de leurs anathèmes. La grâce suffisante des Thomistes, ils se seraient encore résignés à la tolérer quant à la réalité de la chose, tout en ridiculisant parfois le nom qu'on lui donnait. Mais celle des Molinistes leur paraissait trop formellement en opposition avec la doctrine de saint Augustin, pour qu'ils aient jamais pu voir en elle autre chose que la reproduction plus ou moins dissimulée de l'erreur pélagienne ou semi-pélagienne.

La pierre angulaire sur laquelle repose tout l'édifice moliniste est une certaine manière d'entendre les conditions requises pour que l'homme soit libre dans l'exercice de sa faculté volitive. D'après Molina, Dieu n'a pas en son pouvoir d'influer intrinsèquement sur notre libre arbitre de manière à l'amener infailliblement à fixer son choix entre les divers partis auxquels il peut indifféremment se déterminer. Toute influence divine, physique ou morale, qui aurait pour résultat de nous déterminer, avec certitude et par sa vertu intrinsèque, à vouloir, ou à vouloir plutôt tel objet que tel autre, irait à l'encontre de l'indépendance essentielle à la liberté ; elle ferait qu'il n'y ait plus ni choix, ni préférence venant de nous, et que le mouvement de la volonté ne soit plus que le résultat d'une impulsion nécessaire et fatale.

De ce principe découle immédiatement cette conclusion : Dieu, dans les trésors de sa toute-puissance, n'a aucun moyen, s'il veut respecter notre libre arbitre, d'exercer sur notre volonté une action efficace. Il pourra bien, par sa grâce intérieure, éclairer notre intelligence sur les avantages qu'offrirait telle décision plutôt que telle autre, il pourra bien inspirer à notre volonté un goût, un attrait spécial pour tel bien, pour tel acte particulier. Mais ces grâces ne sauraient être par elles-mêmes efficaces et capables de produire le résultat désiré de Dieu.

Attendre de la grâce divine qu'elle apporte effectivement par elle-même le vouloir et l'agir actuels, ce serait lui demander ce qui est en dehors de son rôle et de sa compétence. Ce n'est donc pas relativement à cette effective production du consentement ou au pouvoir de le produire qu'il faut définir la grâce efficace et la grâce suffisante et les distinguer entre elles. On ne doit

pas dire : La grâce efficace est celle qui produit de fait le consentement qu'elle a la vertu de produire ; la grâce suffisante est celle qui pourrait produire le consentement sans le produire en fait. Non. Il faut dire : la grâce efficace est celle qui obtient son effet parce que le libre arbitre donne en fait son consentement ; la grâce suffisante est celle à laquelle le libre arbitre qui pouvait donner son consentement ne l'a pas donné en fait, et qui ainsi a été privée de son effet. Ce n'est donc pas du côté de leur vertu et de leur activité intrinsèques que se différencient la grâce efficace et la grâce suffisante, mais seulement par rapport à quelque chose de tout extrinsèque, à savoir la détermination qu'il plait au libre arbitre de prendre avec la coopération de la grâce (1).

Mais si la grâce suffisante, suivant les Molinistes, n'a pas pour fonction de pouvoir apporter le consentement du libre arbitre, qu'apporte-t-elle donc et en quoi consiste-t-elle ?

Il est bien évident que s'il appartient au libre arbitre de consentir et de poser l'acte libre, il ne peut pas faire lui-même que ce consentement, que cet acte libre, soit élevé à l'ordre surnaturel, comme il est nécessaire cependant pour que cet acte soit ordonné au salut. C'est là un résultat que seule la grâce pourra produire. — D'autre part, il est à remarquer que nos actes libres salutaires sont précédés de mouvements indélébiles de l'intelligence et de la volonté qui s'éveillent en nous avant toute réflexion et tout consentement de notre libre arbitre : bonnes pensées ou illustra-

(1) Lessius (Opuscul. *De Gratia efficaci*, cap. xviii, n. 7). Quod ex duobus similiter vocatis alter oblatam gratiam acceptet, alter respuat, recte dici potest ex *sola libertate* provenire : non quod is qui acceptat sola libertate sua acceptet, sed quia ex sola libertate illud discrimen oritur, ita ut non ex diversitate auxilii prævenientis : ubi illud *sola* non excludit gratiæ cooperationem (quasi illud discrimen possit fieri absque cooperatione gratiæ, ex parte ejus qui venit) sed solum diversitatem auxilii prævenientis. Cum enim integra causa consensus constet duabus partibus, libero arbitrio et gratia præveniente, quod iste hic et nunc consentiat potius quam ille, referendum est non in diversitatem gratiæ, sed in libertatem arbitrii quæ immediate potest in opposita, utendo gratia vel non utendo prout libuerit. Sicut enim consensus ab altera parte causæ (gratia) habet quod sit supernaturalis ; ita ab altera parte (libero arbitrio) habet quod hic et nunc et ab hoc potius fiat quam alias vel ab altero.

Les congruistes admettent bien que leur grâce *congrue* efficace doit être distinguée de la grâce suffisante non congrue *in ratione beneficii*, puisque Dieu l'a conférée précisément afin qu'elle obtienne son effet. Mais, toutefois, il reste vrai qu'elle n'obtient pas son effet en vertu d'une activité intrinsèque particulière, mais seulement parce qu'il plait au libre arbitre de s'accommoder plutôt de cette grâce que de toute autre.

tions de l'esprit, pieuses affections ou inspirations de la volonté, et qui sont tout autant d'invitations, d'incitations pour notre volonté libre à se détourner du mal, à entrer ou à avancer dans la voie du bien et de la vertu. Or, c'est précisément en ces actes indélébiles d'ordre surnaturel que consiste formellement, d'après les Molinistes, la grâce prévenante et excitante (1).

Que ces mouvements indélébiles surnaturels aient tout ce qu'il faut pour mériter en toute vérité le nom de *grâce suffisante*, et qu'ils apportent vraiment à l'homme tout ce dont il a besoin du côté de Dieu pour pouvoir se disposer à la grâce sanctifiante, ou, s'il la possède déjà, pour pouvoir produire des actes méritoires de la vie éternelle, c'est ce qu'il est assez facile de comprendre. Ces actes indélébiles de l'intelligence et de la volonté sont, d'après Molina, le résultat d'une double cause. D'une part, avant toute délibération, ils émanent dans leur individualité propre de l'intelligence et de la volonté qui, dans les circonstances où elles sont placées, en présence, par exemple, de tel sermon, de tel bon exemple, de tel événement extérieur, produisent nécessairement en vertu de leur activité spontanée et naturelle, et sans qu'il soit besoin d'aucune motion divine pour les actionner, telle bonne pensée, tel pieux mouvement ou bon désir vers le bien. D'autre part, Dieu, par l'influx général du concours simultané, produit dans ces actes spontanés la formalité d'être, et par l'influx particulier de sa grâce, il communique à ces actes la formalité surnaturelle qui les adapte et les proportionne à l'œuvre de salut à laquelle ils sont ordonnés. Or ces actes résidant dans la partie intime et consciente de l'âme excitent et invitent la volonté libre à se déterminer dans le même sens en acquiesçant, par un mouvement délibéré et réfléchi, aux bonnes inspirations qu'elle trouve en elle-même et en consentant à se guider d'après les lumières surnaturelles que lui montre l'intelligence.

Dans cette même intelligence, il est vrai, à côté de ces bonnes

(1) Tous les théologiens catholiques s'accordent à reconnaître dans ces mouvements indélébiles l'œuvre de la grâce. Mais tandis que les Thomistes les considèrent comme des effets de la grâce qui pour eux est une motion surnaturelle reçue dans nos facultés et les actionnant, les Molinistes, au contraire, y voient plutôt un élément constitutif formel de la grâce excitante elle-même. *Illustrationes intellectus et inspirationes voluntatis esse de ratione gratiæ actualis et non solum ejus effectus.* (Card. Mazzella. *De Gratia*, disp. 1, a. 4, n. 136.)

pensées en surgissent d'autres qui montrent les choses sous un jour tout différent; de même dans la volonté, en opposition aux pieux mouvements, aux salutaires impulsions, s'en élèvent d'autres inspirés par les passions, par les attraits et les goûts terrestres. Mais c'est précisément le rôle du libre arbitre de prendre à son gré tel ou tel parti, d'incliner de tel ou tel côté. Il a dans son propre fonds le pouvoir sacré, et qui ne relève que de lui, d'opter pour le vrai bien qui est le devoir et la loi de Dieu ou pour les faux biens qui flattent ses passions. Quelle que soit la force des raisons dans un sens ou dans l'autre, quelque pressante que soit la sollicitation des attraits opposés, — pourvu que le jugement de la raison ne soit pas lié ou invinciblement erroné, — le libre arbitre reste maître de ses décisions; et Dieu qui n'est pas avare envers ses créatures ne manque pas — à moins qu'auparavant l'on n'y ait mis soi-même obstacle — d'ajouter par la voie des actes indélébiles une lumière et une assistance particulières, pour que l'on ne soit pas tenté au-dessus de ses forces.

Sans doute, les actes que doit poser le libre arbitre pour être des actes salutaires, doivent être surnaturels. Mais par les vertus infuses, par la grâce prévenante ou adjuvante, la faculté volitive est présentement comme imprégnée de l'onction de l'Esprit-Saint (1). L'acte qu'elle posera librement avec le concours de cette

(1) Sur la nécessité de la grâce actuelle prévenante, pour tous et chacun des actes surnaturels qui précèdent la justification et y disposent, il ne saurait guère y avoir de divergence entre les Molinistes non plus qu'entre les théologiens des autres écoles. Mais l'accord n'est plus le même entre les Molinistes s'il s'agit des actes surnaturels de l'homme juste qui a déjà la grâce sanctifiante et les vertus infuses. C'est le sentiment indubitable de Molina (*Concord.*, disp. VIII) que, du moins pour les cas ordinaires, l'homme juste n'a nul besoin d'être excité ou aidé par la grâce actuelle pour produire les actes salutaires. Et vraiment cette conclusion est dans la logique du système. De même, en effet, que les facultés naturelles passent par elles-mêmes à l'acte auquel elles sont proportionnées, sans avoir besoin d'une motion divine d'ordre naturel; de même les facultés proportionnées au bien surnaturel par les vertus infuses peuvent d'elles-mêmes passer à l'acte et produire les actions salutaires sans aucune intervention de la grâce actuelle. Sauf pour certains cas particuliers, la grâce actuelle n'est requise ni comme grâce prévenante et excitante, ni comme grâce adjuvante ou coopérante. La grâce habituelle suffit à remplir ce double rôle : c'est elle qui est vraiment la *grâce suffisante* avec laquelle l'homme peut remplir tous ses devoirs. Et pour que l'acte surnaturel suive effectivement, il faut seulement ajouter la détermination du libre arbitre qui dispose pleinement de lui-même, et l'influx du concours simultané général qui ne manque jamais à aucun agent procédant à l'acte. Le card. Bellarmin (*De grat. et lib. arb.*, l. VI, cap. xv, sent. 13^e) paraît être du même avis quant à la grâce prévenante et excitante. Le card. Mazzella pense au contraire, comme nous l'avons dit dans notre précédent article, que, même en l'homme juste pourvu des vertus surnatu-

grâce sera donc à la fois objectivement bon et subjectivement surnaturel. En vérité, que manque-t-il à l'homme dans ces conditions pour qu'il puisse éviter le mal et faire le bien? Et même — et c'est ici aux yeux des Molinistes le triomphe de leur système — ce pouvoir qu'a l'homme d'éviter le mal et de faire le bien, n'est-il pas un pouvoir absolument prochain et complet? Tout est entre les mains du libre arbitre et le libre arbitre est entre ses seules mains à lui-même. Il peut poser l'action bonne, et il le peut si bien que, lorsque le libre arbitre l'ayant ainsi décidé, l'acte bon se fera présentement, il n'y aura en réalité pas un atome de grâce de plus que dans le moment précédent où, le choix n'étant pas fait, le libre arbitre avait encore à se prononcer. De prévenante et d'opérante, la grâce sera seulement devenue adjuvante et coopérante, voilà tout; mais son efficacité sur le libre arbitre n'en sera pas accrue.

Voilà la note caractéristique, ce que je pourrais appeler la différence spécifique de la grâce suffisante moliniste. Le système augustinien et le système thomiste — comme j'aurai à le dire plus tard — admettent, d'une manière ou d'une autre, dans la production présente de l'acte salubre, une intervention particulière de Dieu qui n'était pas formellement réalisée ou épanouie tant que le libre arbitre était à l'état potentiel. Et c'est là précisément l'occasion des griefs les plus graves et les plus persistants contre ces systèmes.

Dans la théorie moliniste, nul embarras de ce côté. Que l'acte se fasse ou ne se fasse pas, la Bonté divine n'a tenu en réserve, si je puis ainsi parler, aucun de ses dons; elle a mis effectivement entre les mains de l'homme toute l'activité de sa grâce, laquelle n'exige plus, pour que l'acte bon se réalise, que le seul consentement de notre libre arbitre, consentement dont la réalisation ne dépend et ne peut dépendre absolument que de lui seul. Si donc le bien ne se fait pas, à qui la faute si ce n'est à l'homme seul? Et Dieu ne peut-il pas dire en toute vérité: « Pou-

relles, la grâce actuelle excitante est nécessaire pour chaque acte salutaire. Il tire cette nécessité, il est vrai, plutôt des témoignages de la révélation. Comme il faut bien, cependant, mettre en harmonie autant que possible la raison et l'autorité, il apporte en faveur de sa proposition quelques raisons qui, à s'en tenir aux principes molinistes, paraîtront plus ou moins convaincantes.

vais-je faire quelque chose de plus pour ma vigne ? » (Isaïe, v.) — « O Israël, de toi seul vient ta perte ! » (Osée, xiii, 9.)

Avouons-le sans détour : l'avantage du molinisme est de présenter sur notre responsabilité dans le péché une explication en apparence très simple et qui dégage facilement la responsabilité de Dieu. — Ce n'est pas, comme certains se l'imaginent, que le molinisme ouvre plus abondantes les sources de la miséricorde et de la grâce divines et qu'il propose une grâce suffisante plus agissante. Non. C'est, au contraire, parce qu'il demande moins du côté de Dieu et qu'il laisse davantage à la part de l'homme. Quand Dieu a concouru à susciter en notre âme les connaissances et les impulsions indélébiles, il a fini sa tâche. A l'homme maintenant d'achever l'œuvre en ajoutant son consentement, comme aussi, en ne l'ajoutant point, de rendre la grâce vaine et stérile.

Les Jansénistes et quelques théologiens mal informés ont accusé cette explication moliniste de renouveler ou de favoriser en quelque façon l'erreur pélagienne. L'accusation est injuste. Le pélagianisme se résume en ces deux points auxquels l'école moliniste n'a jamais souscrit : L'homme n'a pas besoin d'une grâce intérieure pour pouvoir faire le bien et accomplir les préceptes d'une manière salubre ; ou, s'il a besoin de quelque grâce, il la peut mériter par son libre arbitre. Le pélagianisme, il est vrai, dans sa dernière phase et pour se soustraire aux anathèmes des Conciles, avait paru concéder qu'en plus du libre arbitre, de la loi et des exemples évangéliques, nous avons besoin d'une lumière et d'une grâce intérieure qu'il appelait la *grâce de possibilité* ; peut-être aussi avait-il admis une certaine grâce habituelle au moins comme rémissive du péché. Mais ce qu'il s'est toujours refusé à reconnaître, c'est que la grâce divine contribuât par une action intérieure à nous faire vouloir et opérer le bien nécessaire au salut. Saint Augustin (*De gratia Christi*, c. xvii) résumait la querelle avec les Pélagiens en ces mots : « *Quantum attinet ad istam de divina gratia et arbitrio quæstionem, tria ista, quæ apertissime distinxit (Pelagius), attendite : POSSE, VELLE et ESSE, id est POSSIBILITATEM, VOLUNTATEM, ACTIONEM. Si ergo consenserit nobis non solum possibilitatem in homine, etiamsi nec velit nec agat bene, sed ipsam quoque*

voluntatem et actionem, id est ut bene velimus et agamus bene, quæ non sunt in homine nisi cum bene vult et bene agit; si, ut dixi, consenserit etiam ipsam voluntatem et actionem divinitus adjunari, ut sine illo adjutorio nihil bene velimus et agamus, eamque esse gratiam Dei per Jesum Christum D. N., in qua nos sua, non nostra, justitia justos facit, ut ea sit vera justitia quæ nobis ab illo est : nihil de adjutorio gratiæ, quantum arbitror, inter nos controversiæ relinquetur. »

De ce témoignage du saint Docteur, il ressort que cette grâce de possibilité telle que l'entendait Pélage, était en définitive une grâce inerte qui n'aidait effectivement la volonté ni à vouloir ni à agir. Pour recevoir Pélage comme catholique, saint Augustin exigeait seulement qu'il reconnût que, lorsque nous procédons à une bonne volition et à une bonne action salutaire et surnaturelle, nous ne le faisons pas sans y être aidés par le secours de la grâce. Or, tel est, sans contredit, le sentiment des Molinistes : ils proclament formellement la nécessité d'une grâce intérieure inspirant la bonne volition et secondant la bonne action.

Que saint Augustin, dans l'exposé positif qu'il fait de sa doctrine à lui, ait attribué à la grâce qu'il appelle de *volition* et d'*action* une influence sur notre libre arbitre plus directe, plus complète, plus efficace que ne l'accorde la grâce moliniste : il ne m'est pas possible de ne pas le penser, et je crois que les Molinistes eux-mêmes ne voudraient pas s'acharner à le nier. Mais autre chose est la doctrine positive de saint Augustin, et autre chose la condamnation portée contre Pélage. C'est une remarque de Cajetan que, pour discerner le vrai sens des condamnations conciliaires ou pontificales, nous devons les prendre strictement par opposition aux erreurs qu'elles entendent proscrire. C'est ce qu'il nous faut faire également, dans la question présente, par rapport aux textes de saint Augustin. Raisonner comme Arnauld, et dire : saint Augustin, dans ses *Traité*s sur la grâce contre le pélagianisme, a admis la grâce efficace ; donc est pélagien quiconque nie la grâce efficace et se contente d'une grâce qui ne produit pas infailliblement, et par sa vertu effective, le consentement du libre arbitre : raisonner ainsi, c'est certainement outrepasser les droits de la saine critique théologique. De même que ceserait les outrepasser, me semble-t-il, de faire cet autre

raisonnement, auquel certains molinistes se sont parfois arrêtés : L'erreur pélagienne, contre laquelle a combattu saint Augustin, consistait à nier toute influence de la grâce intérieure sur la production de la volition et de l'action bonnes. Donc, on est en parfaite conformité de sentiment avec saint Augustin dès que l'on accorde à la grâce une part quelconque d'influence sur la production de la volition et de l'action bonnes, et alors même qu'on lui dénie la vertu intrinsèque de produire effectivement et victorieusement le bon vouloir et le bien agir (1).

Les Jansénistes ont soulevé contre le molinisme un autre grief également injuste. On sait que saint Augustin, en parlant de l'état du premier homme, a distingué deux sortes de secours : *adjutorium sine quo res non fit* — et *adjutorium quo res fit*. D'après lui, le premier homme n'avait eu que le premier genre de secours *adjutorium sine quo*, et, vu l'état particulier de parfait équilibre moral dans lequel il se trouvait, ce secours lui suffisait pour faire le bien et pour persévérer s'il l'eût voulu. Mais il en va autrement de nous : la grâce qui nous a été méritée et qui nous est conférée par le Christ est l'*adjutorium quo* indispensable dans notre état de nature déchue. Cette doctrine de saint Augustin, les Jansénistes l'adoptent à l'instar d'une vérité définie. — Soit. Mais est-ce qu'elle est formellement contredite par la grâce des Molinistes? Je ne

(1) On désirerait peut-être que je dise quel est le genre d'influence que la grâce prévenante, suivant les Molinistes, exerce sur le consentement de notre libre arbitre. Est-ce un influx d'ordre purement moral, comme est l'influence de persuasion que j'exerce sur la volonté d'un ami par mes conseils, mes remontrances, mes sollicitations? Est-ce un influx d'ordre physique et produisant une réelle et subjective modification sur le libre arbitre? — Autant que je peux en juger, il est assez difficile de saisir quelle est au juste l'opinion de l'école moliniste; les théologiens de cette école me paraissent même ne pas s'entendre sur le véritable sentiment de leurs principaux docteurs. Que pour les Molinistes, la grâce prévenante ou adjuvante exerce un influx physique sur le libre arbitre afin de le rendre capable, s'il veut agir, de produire des actes d'ordre surnaturel, c'est, je crois, ce qu'on ne saurait mettre en doute. Mais qu'elle influe physiquement sur le libre arbitre afin de l'amener à donner son consentement et à poser l'acte délibéré, c'est un point sur lequel on trouvera difficilement, me semble-t-il, une doctrine nettement formulée et communément acceptée dans l'école moliniste. — Du reste cette question n'a qu'une importance secondaire. Ce qui est essentiel et indubitable dans le système moliniste, c'est que l'influx de la grâce prévenante, de quelque genre qu'il soit, n'entraîne pas avec lui par son efficacité intrinsèque le consentement, l'acte bon délibéré; sous l'action de la grâce le libre arbitre reste pleinement indépendant par rapport à sa détermination et il fait à son gré que l'excitation de la grâce soit, ou non, suivie d'effet, et par conséquent qu'elle soit efficace en un cas, ou inefficace et purement suffisante dans l'autre.

le crois pas. Sans doute, celle-ci ne produit pas infailliblement par elle-même la bonne volition et la bonne action libres, mais cependant elle influe en quelque manière sur leur production, de telle sorte que lorsque, en fait, elles se produisent, elles n'existent pas sans son concours ni son influence, et elle est vraiment un *adjutorium quo fiunt*. Or, la pensée de saint Augustin est-elle que tout secours qui n'est pas de soi absolument efficace, alors même qu'il contribue à la production de l'acte, doit être relégué au rang de l'*adjutorium sine quo*, qui d'après lui n'a rien à voir avec la grâce du Christ et est sans utilité dans notre état présent? Les Jansénistes le disent, mais à tort selon nous.

Que saint Augustin, en exposant dans toute son étendue l'énergie de l'*auxilium quo* qui caractérise la grâce du Christ, soit allé jusqu'à lui accorder le pouvoir d'obtenir efficacement et par sa vertu intrinsèque, notre consentement et notre application effective au bien, je me crois, non seulement en droit, mais obligé de l'admettre. Mais qu'il ait relégué dans les limites de l'*adjutorium sine quo* une grâce qui, sans aller jusqu'à apporter intrinsèquement avec elle le consentement et l'opération effective, excite cependant la volonté, lui inspire le goût du bien, lui confère la vertu d'élever les actes à l'ordre surnaturel : on doit le tenir pour faux. Et, pour s'en convaincre, il suffirait de lire ce qu'a écrit Jansénius lui-même, sur le mode d'opérer qui, d'après saint Augustin, convient à l'*adjutorium sine quo*. — (*De Gratia Primi hominis*, c. xix) « *Quædam ita adjuvant potestatem ut eam, hoc ipso quo dantur, ex potentia in actum extrahant ipsumque effectum reipsa ponant* — (c'est le mode d'agir de l'*auxilium quo* ou de la grâce *volitionis et actionis*, qui, d'après Jansénius, serait toujours suivie de son effet). — *Alia verò sic adjuvant ut potentiam quidem præparent, roborent, juvent, aliunde tamen quam ex ipsis extractio potentiæ in actum secundum, seu ipsius potestatis applicatio atque determinatio ad agendum expectari debeat. Hujusmodi est adjutorium lucis ad videndum, specierum atque scientia ad intelligendum, navis ad navigandum, suasionis externæ ad operandum, etc., etc., Omnia quippe hujusmodi potentiam quidem operandi præparent, adjuvant; nisi tamen aliunde impulsus ad operandum veniat nihil fiet. Cujus ratio manifesta est quia ista adjutoria sunt ejusdem ordinis ac potentia in cujus imbellicitatis subsidium dantur. Nam ex ipsis adjutoriis et ex potentia una perfecta*

et completa operandi facultas constituitur quæ voluntatis imperio, cujus est officium et seipsâ et omnibus potentiis uti, ita penitus subjecta manet ac si potentia esset sola, omnibus adjutoriis destituta. (C'est le rôle de l'*adjutorium sine quo*, de la grâce *possibilitatis*.) Les Molinistes ne consentiraient à voir là leur grâce suffisante, laquelle excite et aide la volonté même, non pas sans doute jusqu'à la faire passer effectivement de la puissance à l'acte, mais en l'inclinant cependant à vouloir agir.

Mais si l'on doit confesser que le molinisme ne mérite en rien d'être confondu avec le pélagianisme, il est permis toutefois de penser qu'il est bien loin de répondre pleinement aux exigences de la raison et de donner satisfaction à ce qu'on pourrait appeler les instincts théologiques de l'âme chrétienne.

Les difficultés se présentent de divers côtés.

Le système moliniste, on le sait, est un bloc, où les diverses parties se tiennent indissolublement. Dénier à l'action de Dieu le pouvoir d'influer efficacement sur les décisions de notre libre arbitre, c'est s'obliger à accepter la science moyenne, et, jusqu'à un certain point, la théorie du concours simultané. Pour réfuter la doctrine moliniste sur la grâce efficace et suffisante, on aurait donc le droit d'en appeler aux légitimes répugnances qu'inspirent ces deux parties de l'édifice de Molina : la *science moyenne* qui de plus en plus apparaît à ses propres partisans enveloppée d'obscurités, et qui paraît clairement à leurs adversaires aboutir à ces deux impasses : à une science à laquelle on ne peut assigner aucun objet cognoscible, et au fatalisme le plus avéré ; — le *concours simultané* contre lequel il s'opère depuis quelque temps une significative réaction parmi les Molinistes eux-mêmes, et au sujet duquel Bellarmin déjà insinuait qu'il s'accordait mal avec la dépendance nécessaire des causes secondes vis-à-vis de la cause première, et qu'il ne sauvait qu'à grand'peine l'universelle causalité qui convient à Dieu.

Mais ces sortes d'objections nous entraîneraient trop loin. J'arrive immédiatement aux griefs qui visent directement la grâce moliniste.

Les molinistes font consister la grâce prévenante dans l'action qu'exerce le Saint-Esprit sur les mouvements indélibérés de notre intelligence et de notre volonté; quant à l'exercice actuel de notre libre arbitre, il échappe à son influx immédiat. Et cependant l'acte libre surnaturel est l'aboutissant ultime auquel sont ordonnées toutes les opérations de la grâce en nous; c'est lui qui, à proprement parler, est l'acte salulaire, le seul qui honore Dieu et que Dieu demande et attend de nous, le seul qui comptera devant lui au jour des rétributions et d'où dépendra notre éternel salut ou notre éternelle damnation. Ce n'est pas celui qui a de bons mouvements, de bonnes aspirations, qui entrera dans le royaume des Cieux, mais celui qui fait, par un acte libre, la volonté du Père céleste. Les actes indélibérés qui précèdent ne sont que des préambules et des préparatifs, utiles sans doute puisque l'acte libre présuppose naturellement un objet qui lui est proposé par l'intelligence et des tendances sur lesquelles il a à se prononcer. Mais enfin ce n'est là que le commencement de l'œuvre du salut; et même ce commencement n'est-il pas absolument indispensable puisque, ainsi que l'enseigne saint Thomas, ces actes n'ont pas précédé, dans leur entité formelle, le premier acte libre de la volonté des anges et de la volonté humaine du Christ. Eh bien, n'est-il pas anormal — pour ne rien dire de plus — que Dieu, cause première de notre salut, n'intervienne que dans une partie et non la plus importante de l'œuvre? Sans doute, par cette action initiale il invite, il sollicite intérieurement le libre arbitre à donner son consentement; mais enfin il ne cause pas ce consentement, il reste étranger à la détermination du libre arbitre en laquelle, je le répète, est consommée, est condensée toute l'œuvre du salut. Indépendamment de toute spéculation métaphysique, est-ce que notre raison, notre cœur, est-ce que notre âme tout entière ne proclame pas, ne réclame pas que Dieu, l'auteur de tout bien, qui a commencé l'œuvre de notre sanctification, l'achève lui-même. *Qui inceptit, ipse perficiat?*

La Sainte Écriture fourmille de textes qui attribuent à Dieu l'œuvre tout entière de notre salut sans restriction. *Salus autem iustorum a Domino.* — *Gratia Dei vita æterna.* — *Gratia Dei sum id quod sum.* — *Quid habes quod non accepisti?* — *Qui operatur in vobis et velle et perficere.* — *Deus aptet vos in omni bono ut faciatis ejus vo-*

luntatem, faciens in vobis quod placeat coram se per Jesum Christum. — Ce Christ par lequel Dieu fait l'œuvre du salut, est l'auteur et le consommateur de notre foi. Il est en son humanité cause efficiente de notre salut dans la même mesure où il en est la cause exemplaire ; or il est la cause exemplaire totale et parfaite de toute la vie surnaturelle et de toutes les œuvres vertueuses et méritoires ; il doit donc en être, dans la même plénitude, la cause efficiente, par la grâce qu'il nous a méritée et qu'il nous confère. *Decebat eum propter quem omnia et per quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis eorum per passionem consummari* (Heb., II, 1). Ces textes et cent autres, les Molinistes les connaissent, ils les acceptent. Mais au lieu de leur donner tout leur sens compréhensif, ils les expliquent en ce sens restrictif que rien dans l'ordre du salut ne se fait sans le concours de Dieu, sans l'influence de sa grâce. Il n'y aurait en effet, disent-ils, ni consentement libre surnaturel, ni volonté effective du bien, ni aucune œuvre salutaire quelconque si Dieu ne nous avait appelés, excités par sa grâce prévenante, aidés et soutenus par sa grâce coadjuvante. — Cette interprétation est correcte, et elle suffit, nous l'avons dit, pour préserver le molinisme de tout reproche de pélagianisme. Mais est-elle suffisante pour expliquer en toute son étendue l'action salvifique de Dieu, et répond-elle à l'amplitude des textes ?

Le soleil du printemps qui met en mouvement la sève de la vigne, qui dilate et fait éclater les bourgeons, est bien la cause productrice des fruits que l'on vendangera à l'automne : et sans son action bienfaisante aucun raisin n'eût jamais apparusur les pampres fertiles. Mais est-ce à cela que se borne l'action de l'astre du jour ? Est-ce qu'elle n'est pas continue, incessante du commencement à la fin ; est-ce qu'elle n'est pas présente à toutes les phases par lesquelles passe la vigne ; ne préside-t-elle pas à tout le développement des grappes jusqu'à leur complète maturité ? Et même cette action ne devient-elle pas plus nécessaire, plus intensive, plus vivifiante à proportion que le fruit approche de son terme ? Or cette action ininterrompue de la cause qui est nécessaire jusqu'à consommation de l'œuvre pour la vie et la fécondité du végétal, sera-t-elle moins indispensable pour la vie morale de notre âme et pour les fruits de justice et de sainteté que Dieu attend et réclame de nous ?

Sans doute entre la manière dont Dieu, par son soleil, fait croître et mûrir les fruits, et la manière dont il fait produire, par sa grâce, à notre libre arbitre les bonnes et saintes volitions, il y a une différence essentielle. Les produits de la vigne sont le résultat nécessaire de son activité et des influences diverses qui agissent sur elle. Notre volonté, au contraire, est libre dans ses opérations, elle a le pouvoir de s'opposer aux influences qui agissent sur elle et de fixer elle-même son choix sur l'acte qu'il lui convient de poser. La grâce n'obtient pas son effet sans notre libre consentement, et elle peut en être privée par notre résistance. Incontestablement. Mais l'acte librement posé par la volonté ne peut-il pas, et quant à son entité et quant à sa modalité particulière, venir de l'activité divine? Nous l'affirmons. Et la résistance que peut opposer et que parfois oppose réellement la volonté ne va-t-elle pas à l'encontre d'une motion divine qui de soi apporterait la volition même? Nous l'affirmons encore. Les Molinistes diront que puisque la volonté créée peut par elle-même refuser le consentement à la grâce et la rendre vaine, elle peut donc aussi par elle-même et sans autre activité surajoutée à la grâce suffisante, poser le consentement et rendre la grâce profitable et efficace. Mais c'est là, à notre avis, un paralogisme. Plus tard, après notre exposé du thomisme, j'aurai une occasion plus opportune d'en parler, comme, du reste, de certaines autres difficultés qui peuvent préoccuper l'esprit de mes lecteurs. Qu'ils veuillent donc attendre.

Dans la théorie moliniste, comme l'indique le témoignage de Lessius cité plus haut, si le consentement de la volonté, lorsqu'il existe, n'a pas lieu sans la coopération de la grâce, c'est toutefois par le fait de la seule liberté créée, sans dépendance de la cause première, qu'il arrive à l'actuation; comme aussi lorsque ce consentement ne se réalise pas, son absence vient uniquement de ce que notre volonté n'a pas *ajouté* l'adhésion libre actuelle qui ne devait et ne pouvait venir que d'elle.

Or, avec cette explication, il n'y a plus, en réalité, pleine subordination et dépendance de la cause seconde vis-à-vis de la cause première; il n'y a pas non plus de résistance proprement dite à la grâce. Il y a deux causes parallèles apportant

chacune une partie de l'influence requise pour que l'effet existe. Peut-être a-t-on eu tort de reprocher au molinisme de n'avoir accordé à Dieu que la seconde place et d'avoir subordonné son action à l'action de la créature. Nous lui ferons, nous, un autre reproche : celui de n'avoir pas, dans la production du bien, donné à Dieu toute la place au rang de cause première, comme toute la place au libre arbitre au rang de cause seconde; de n'avoir pas attribué à Dieu, premier principe, tout le bien que fait la volonté créée comme cause immédiate. On peut opposer aux Molinistes cette réflexion de saint Thomas (I p., q. XXIII. a 5.) *Isti videntur distinguere inter id quod est ex gratia et id quod est ex libero arbitrio, quasi non possit esse idem ex utroque... non est autem distinctum quod est ex libero arbitrio et ex prædestinatione* (ou de la grâce qui réalise exécutivement la prédestination) *sicut nec est distinctum quod est ex causa secunda et causa prima*. Et ainsi, ils compromettent nous semble-t-il, l'universelle causalité de Dieu par rapport à l'activité humaine.

Du même coup ils rompent l'unité dans les rapports de Dieu avec le monde. Dieu est le premier principe unique d'où découlent et dont dépendent universellement toutes les créatures. Elles sont variées entre elles, diverses sont leurs facultés, différentes les manières dont elles exercent leur activité. Indubitablement. Mais indubitablement aussi cette variété se ramène également et indistinctement à une même cause suprême qui est de soi et par soi l'Être, la Vie, l'Activité infinie. Tous les êtres jusqu'à leurs ultimes différences et leurs caractères les plus particuliers et les plus intimes viennent de lui. Se pourrait-il que seules les actions libres avec leur particularité spécifique ne se résolvent pas en son infinie causalité. Certes, la raison philosophique ne doit méconnaître aucune des multiples divergences, aucune des inégalités qui distinguent les degrés indéfinis de l'être créé. Mais elle a un invincible besoin de tout ramener à l'unité, de tout retrouver, de tout synthétiser, de tout unifier dans un premier principe infiniment simple autant qu'infiniment compréhensif. Or, c'est contre cet indestructible instinct de notre raison que va le molinisme. Il introduit dans les rapports de Dieu avec le monde une sorte de dualisme transcendantal qui ne justifie. Lorsqu'il s'agit de la réa-

lisation du bien et de celle du mal, de la production de l'être et de sa privation, qu'il faille attribuer à la causalité divine différentes sortes d'intervention, cela va de soi : le mal et le non-être étant précisément l'opposé du bien et de l'être, l'antinomie doit se retrouver jusque dans les rapports avec Celui qui est le Bien et l'Être par essence. Mais pourquoi mettre une différence dans la dépendance qui relie à Dieu les causes libres ou contingentes et les causes nécessaires ? Les unes et les autres sont-elles autre chose que des causes secondes et subalternes. Les actes qu'elles sont appelées à produire ne rentrent-ils pas tout entiers les uns non moins que les autres, quant à leur entité et quant à leur modalité, dans la catégorie de l'acte, de l'être, du bien dont Dieu est le principe transcendant et universel ? Les Molinistes affirment qu'il est de l'essence de l'acte libre que sa cause immédiate, la volonté créée, ne dépende quant à la détermination de son choix d'aucune influence supérieure. C'est là une affirmation qui, selon nous, repose sur une pétition de principe ; et nous protestons contre elle précisément au nom de la suréminence universelle et transcendantale de la causalité divine.

A ces arguments que l'on pourrait reproduire sous diverses formes, je pourrais en ajouter d'autres. Je pourrais rappeler que l'Église dans sa liturgie, que les saints et les auteurs mystiques, que toutes les âmes chrétiennes tant soit peu conscientes de leur faiblesse, ne demandent pas seulement d'être éclairées sur leurs devoirs par les illustrations de l'intelligence, d'être excitées par les bonnes impressions et impulsions de la volonté : ce qui les inquiète plus que tout le reste, c'est la fragilité, l'inconstance, le caprice, l'inertie de leur propre libre arbitre ; et elles prient Dieu d'assurer et de diriger leur vouloir. — Peut-on croire que saint Paul attendait l'issue de la lutte d'une détermination provenant de sa seule volonté libre, lorsqu'il prononçait ces audacieuses paroles (Rom., VIII, 35) : *Quis ergo nos separabit a charitate Christi? tribulatio? an angustia? an fames? an nuditas? an periculum? an persecutio? an gladius? Sed in his omnibus superamus propter eum qui dilexit nos. Certus sum enim quia neque mors... neque angeli, neque principatus... neque creatura alia poterit nos separare a charitate Dei...*, et celles-ci (II Cor., XII, 9) : *Dixit mihi: Sufficit tibi gratia mea, nam virtus in infirmitate perficitur. Libenter igitur gloriabor in infirmitatibus meis... Cum enim infirmor, tunc potens*

sum. Certes il n'ignorait pas qu'il pouvait perdre cette grâce, lui résister et par là même la rendre vaine. Mais quand il énumérait les merveilleux résultats qu'il en espérait avec tant d'assurance, il ne supposait certainement pas que leur réalisation positive dépendit finalement de sa propre volonté qui devrait, par elle-même et non pas par l'efficace de la grâce, décider de tout.

Ces réflexions se rapportent pour la plupart, il est vrai, à la grâce efficace. Mais la question de la grâce suffisante est inséparable de celle de la grâce efficace. Ces deux grâces, en réalité, sont ordonnées au même but et le résultat que l'une obtient en fait est celui-là même que l'autre pouvait obtenir et aurait obtenu sans la faute du libre arbitre. C'est ce que pensent les Molinistes ; c'est ce que nous pensons nous-mêmes. Seulement les Molinistes disent que la grâce efficace et la grâce suffisante tendent à amener la bonne volition libre par l'intermédiaire de la volonté humaine à laquelle il appartient *seule* par sa détermination de décider de la réalisation actuelle. Nous disons, nous, que la grâce efficace et la grâce suffisante tendent à amener la bonne volition libre par l'intermédiaire de la volonté humaine à laquelle il appartient, *sous et par la motion de la grâce*, de procéder à la réalisation actuelle.

Dans un prochain numéro nous donnerons en détail l'exposé du thomisme. Si ce système a toutes nos préférences, nous ne nous dissimulons point qu'il a aussi ses difficultés. Comment sous la motion efficace de la grâce la volonté agit-elle librement, comment la grâce qui apporte tout le bien jusques et y compris le consentement libre est-elle arrêtée dans son opération par la faute de la volonté et privée de son effet ? Ce sont là des problèmes ardues que nous exposerons avec notre habituelle franchise et que nous essaierons de résoudre avec le secours de Dieu et en prenant pour guide saint Thomas. En attendant, qu'il me soit permis de résumer l'article que nous publions aujourd'hui en ces deux mots que j'emprunte à Bossuet : « La saine doctrine est également opposée « à Jansénius et à Molina : et la grâce molinistique, c'est-à-dire la « grâce d'équilibre et versatile, est manifestement rejetable comme « contraire à saint Augustin et à la vérité (1). »

(A suivre.)

FR. F.-H. GUILLERMIN,
Doyen de la Faculté canonique de Théologie
à l'Institut catholique de Toulouse.

(1) *Revue Bossuet*, 1^{re} année, n° 3 (25 juillet 1900, p. 161).

L'IDÉE DU DEVOIR

DANS LA MORALE D'ARISTOTE ⁽¹⁾

La théorie de saint Thomas, sur la *beauté morale* et la distinction fondamentale entre le strict *devoir* et la *perfection*, semble nous donner la clef d'une difficulté très grave, soulevée récemment par un article retentissant d'un professeur à la Sorbonne, M. Brochard, dans la *Revue philosophique* (n° de janvier 1901), difficulté dont on retrouverait facilement certains germes dans quelques écrits antérieurs sur la morale « esthétique » des anciens, et jusque dans le bel ouvrage de M. Ollé-Laprune sur la *morale d'Aristote*.

Pour Aristote, comme pour saint Thomas et pour nous, le Bien en général renferme deux étages, ou deux zones superposées : celle du bien strictement requis et celle de la vertu parfaite ou de la beauté morale. « Être simplement bon, dit-il, ou avoir à la fois la bonté et la beauté morale, ce ne sont pas seulement des mots différents ; ce sont des choses qui en soi sont différentes (2). » Et, pour exprimer cet état supérieur, il adopte un mot nouveau composé à la fois de bonté et de beauté, *καλοκάγαθία*. Cet état est celui de la vertu parfaite. « J'entends, dit-il, par les belles actions, la vertu et tous les actes que la vertu inspire (3) » ; et c'est en ce sens qu'Aristote, comme Platon du reste, prend souvent le mot de vertu, *ἀρετή*. C'est un sommet, *ἀκρότης*, une perfection, *ἄριστον* (4) ;

(1) Cette note est extraite du 8^e vol. des *Études philosophiques* de M. l'abbé FARGES, *La Liberté et le Devoir, fondements de la Morale*, qui va paraître le 15 mars, à Paris, chez Berche et Tralin.

(2) Ἔστι δὴ τὸ ἀγαθὸν εἶναι καὶ τὸ καλὸν κάγαθον οὐ μόνον κατὰ τὰ ὀνόματα, ἀλλὰ καὶ καθ' αὐτὰ ἔχοντα διαφοράν. *Mor. Eud.*, l. VII, c. xv, § 3, 6 (Didot). — Cf. *Magn. Mor.*, l. II, c. ix, § 2, 4.

(3) *Mor. Eud.*, l. VII, c. xv, § 6 (Didot).

(4) Ἀρετὴ...κατὰ δὲ τὸ ἄριστον καὶ τὸ εὖ ἀκρότης. *Eth. Nic.*, l. II, c. vi, § 17.

c'est le complet épanouissement de l'être moral, τέλειον (1). C'est donc quelque chose non seulement de conforme à la nature, mais encore de supérieur, comme l'observe justement M. Ollé-Lapruné (2) : « mais supérieur à quoi ? de supérieur à l'ordinaire ? oui, sans doute, et même encore de supérieur à ce qui est strictement requis, προστιθεμένης τῆς κατ' ἀρετὴν ὑπεροχῆς (3). » Le mot ὑπεροχή ne désigne pas en effet un excès, ὑπερβολή, mais seulement une plénitude ou une perfection qui vient compléter la mesure rigoureuse du bien.

Plus cette perfection s'élève et grandit, plus elle rend l'homme semblable à Dieu : « l'homme héroïque est presque un Dieu (4). » Aussi est-ce à cet homme, dont la vertu supérieure fait presque un Dieu parmi les humains, qu'Aristote veut que l'on confie la royauté. Seul, il mérite de faire la loi, sans être assujéti à aucune (5).

Or c'est ce sommet de bonté et de beauté parfaite qu'Aristote désigne comme fin et type idéal de la vertu : Τῆς δὲ γ' ἐστὶ τέλος τὸ καλόν... τῆς ἀρετῆς παντελῶς τοῦτ' ἐστὶ τὸ καλὸν προθέσται (6). Et ce sommet de la vertu parfaite est bien au-dessus de tout ici-bas : οὐθὲν βέλτιον τῆς ἀρετῆς (7). Dieu seul est au-dessus de la vertu : ὁ γὰρ θεὸς βέλτιον τῆς ἀρετῆς (8). Parce que Dieu est d'un ordre à part ; il est par essence le bien, l'excellent, le beau : τὸ ἀγαθόν, τὸ ἀριστον, τὸ καλόν, principe premier d'où tous les autres biens dérivent (9).

Cette profonde théorie une fois bien comprise, on ne s'étonne plus de voir Aristote, à la suite de Platon et des anciens, identifier la vertu avec la beauté morale, τὸ καλόν, dont le nom revient à chaque page ; ni de l'entendre proclamer qu'il est bon et beau d'aimer, et au besoin d'aimer jusqu'au sacrifice de sa vie, cette beauté morale infiniment supérieure à toutes les beautés physiques :

(1) Ἡ ἀρετὴ τελείωσις τις... γὰρ τότε τέλειον. — *Métaph.*, I, V, c. xvi. — *Eth. Nic.*, I, I, c. vii, § 15.

(2) *Essai sur la morale d'Aristote*, p. 149.

(3) *Eth. Nic.*, I, I, c. vii, § 14 (Didot).

(4) *Eth. Nic.*, I, I, c. xii, § 4 ; I, VII, c. i, § 1, 3 (Didot).

(5) *Polit.*, I, III, c. viii, § 7 ; c. xi, § 10.

(6) *Magn. Mor.*, I, I, c. xviii et xix (Didot).

(7) *Magn. Mor.*, I, I, c. xviii, § 5 (Didot).

(8) *Magn. Mor.*, I, II, c. v, § 2 (Didot).

(9) *Eth. Nic.*, I, I, c. vi, § 3 ; c. xii, § 8 (Didot). — *Métaph.*, I, XII, c. 6.

« plus belle que l'étoile du matin et que l'étoile du soir (1) ». On comprend en même temps pourquoi il fait appel aux charmes de cette beauté morale plutôt qu'à l'obligation du devoir, pour diriger la vie humaine, sinon du vulgaire, — car il l'excepte formellement (2), — du moins de l'élite intellectuelle à laquelle il propose ses hautes leçons de l'*Ethique à Nicomaque*, de la *morale à Eudème*, ou de la *Grande morale*, qui sont de véritables traités de perfection morale et civique, décrivant en détail les vertus les plus hautes et les plus raffinées de l'ami, de l'homme libéral, de l'homme d'honneur, de l'homme comme il faut et de bon ton, nous dirions presque du gentilhomme, καλός, σπουδαῖος, ἐπιεικής, en un mot de l'homme faisant bel et bien son métier d'homme, τὸ ἀνθρωπύεσθαι εἰ καὶ καλῶς (3), et visant à la plus haute perfection morale ici-bas, savoir « la contemplation et le service de Dieu (4) ».

Il est clair que toutes ces maximes ne pouvaient être indistinctement proposées au nom de la conscience et de l'obligation rigoureuses, mais seulement au nom de la beauté morale. D'autre part, le devoir lui-même a sa beauté morale, et nous ne nous scandaliserons jamais, comme les kantistes, de nous le voir aussi proposer au nom de cette beauté morale; nous aimons au contraire à entendre le Philosophe nous engager à être braves, et même à affronter une mort glorieuse parce qu'elle est belle : διὰ τὸ καλόν; — καλοῦ ἕνεκα; — πρὸς τὸ καλόν; — ἀποθνήτεον (5). Il y a dans cette beauté morale une excellence, un charme, une puissance, qu'on ne saurait méconnaître, et sur laquelle le moraliste peut et doit compter.

(1) *Eth. Nic.*, l. V, c. 1, § 15 (Didot).

(2) « Si les discours et les écrits étaient capables à eux seuls de nous rendre honnêtes, ils mériteraient bien, comme le disait Théognis, d'être recherchés par tout le monde et payés au plus haut prix, on n'aurait qu'à se les procurer. Mais, par malheur, tout ce que peuvent les préceptes en ce genre, c'est de déterminer et de pousser quelques jeunes gens généreux à persévérer dans le bien, et de faire d'un cœur bien né et spontanément honnête, un ami inébranlable de la vertu. Mais, pour la foule, les préceptes sont absolument impuissants pour la pousser au bien. Elle n'obéit point par respect mais par crainte..., par la terreur des châtimens... Quant au beau et au vrai plaisir, elle ne s'en fait même pas une idée, parce qu'elle ne les a jamais goûtés. » *Mor. Nic.* (B. S.-H.), l. X, c. x, § 3, 4.

(3) *Eth. Nic.*, l. X, c. viii, § 6 (Didot).

(4) *Mor. Eud.*, l. VII, c. xv, § 16 (Didot).

(5) *Eth. Nic.*, l. III, c. i, vi, vii, viii; l. IV, c. i; l. IX, c. viii; l. X, c. i, etc.

. .

Cependant plusieurs contemporains se sont scandalisés de ce langage. Les uns, comme Barthélemy-Saint-Hilaire, ont cru devoir corriger la pensée d'Aristote, et traduire *ὅτι καλόν*, par « c'est le devoir (1) », ce qui est un contre-sens. Les autres, comme M. Brochard, en ont faussement conclu que la morale d'Aristote était purement esthétique, qu'elle n'avait que des « optatifs » et jamais « d'impératifs » ni d'obligation morale. En sorte que les anciens auraient ignoré la notion du devoir, laquelle ne daterait que des premières années du XIX^e siècle. Kant, sans doute, aurait découvert la notion du devoir. Mais alors comment regarder comme nécessaire et primitive une notion qui ne s'est jamais imposée à l'esprit d'un Platon, d'un Aristote, d'un Épictète, ou des plus grands génies de l'humanité? N'est-ce pas une notion factice à éliminer de la morale philosophique? — On devine toutes les conséquences qu'imposerait une si grave découverte : ce serait une véritable révolution dans la science morale...

Malheureusement on est allé, ce nous semble, un peu trop vite. Avant de mesurer les conséquences de la grande découverte, il eût été bon d'en vérifier l'authenticité.

Comme l'a très bien dit le R. P. Sertillanges dans sa réplique à M. Brochard (*Revue philosophique*, mars 1904), chez tous les peuples anciens, et notamment chez les Grecs et les Latins, la notion du devoir est une notion vulgaire. Parmi toutes les idées courantes, on retrouve toujours celles du devoir, de responsabilité morale, de conscience, de péché, de punition et de peine, même de peines éternelles... Ces idées remplissent leur littérature, leur théâtre, ainsi que toutes leurs institutions. Comment l'élite intellectuelle, Aristote et Platon, auraient-ils pu les ignorer?

Cette conclusion, par trop invraisemblable, est du reste démentie par un examen plus attentif des textes. Il suffit d'avoir parcouru les *Morales* et les principaux ouvrages d'Aristote, — la défense de Platon et d'Épictète serait encore plus facile, — pour trouver dans ses écrits, ou du moins dans les fragments, parfois gravement

(1) B. S.-H., *Mor. Nic.*, l. III, c. ix, § 5, note.

mutilés qu'il nous en reste, non seulement des « optatifs », comme on le soutient, mais encore de véritables « impératifs ».

D'abord, le *mal moral*, y est rigoureusement interdit. « Il y a, dit-il, telle action, telle passion qui emporte aussitôt qu'on en prononce le nom, l'idée de mal et de vice. Ainsi la malveillance ou disposition à se réjouir du mal d'autrui, l'impudence, l'envie ; et en fait d'actions, l'adultère, le vol, l'assassinat. Car toutes ces choses et celles qui leur ressemblent sont déclarées mauvaises ou criminelles, uniquement par le caractère affreux qu'elles offrent, et non pas à cause d'un simple manque de mesure par excès ou par défaut... ; de quelque façon qu'on s'y prenne, on est toujours criminel, ἀμαρτάνεται, en les commettant (1). »

Remarquons ce mot sévère d'ἀμάρτημα, dont le même auteur se sert, dans un autre passage, pour qualifier des actes odieux que le terme d'injustice, ἀδικον, ne suffirait pas à flétrir (2).

Le mal moral n'est donc pas seulement pour Aristote quelque chose de laid, αἰσχρόν, mais encore quelque chose de mauvais κακόν, parfois une flétrissure honteuse, ἀμάρτημα, toujours une faute morale et un péché, μορθηρία, κακία τις.

Et voilà pourquoi Aristote en pourra conclure qu'il y a « des choses qu'aucune menace ne doit nous amener à faire..., on doit, dit-il, résister le plus qu'on le peut, on doit ne pas se laisser forcer à mal faire ; il faut plutôt mourir, ἔνιχ δ' ὥς οἷα ἐστὶν ἀναγκασθῆναι, ἀλλὰ μᾶλλον ἀποθνήσκειν, et mourir après avoir subi les dernières extrémités, παθόντα τὰ δεινότεστα (3) ».

Il serait difficile, croyons-nous, d'exprimer avec plus de force et de clarté le sentiment du devoir obligatoire et de l'impératif catégorique, en face du mal moral à éviter à tout prix.

..

Quant au *bien moral* à accomplir, il est clair que la ligne de démarcation qui sépare le devoir rigoureux de la vertu parfaite restera toujours assez flottante, surtout aux yeux de la seule raison philosophique, et qu'il sera souvent plus exact, et même plus

(1) *Mor. Nic.*, II, c. vi, § 18, 20 (B. S.-H.).

(2) *Rhetor.*, I, II, c. xxii, § 7 (Didot).

(3) *Eth. Nic.*, I, III, c. i, § 8 (Didot).

efficace, d'attirer au bien moral par les attraites de sa beauté supérieure. Cependant il y a certaines catégories de biens qui sont sûrement obligatoires et qui s'imposent à la conscience comme des devoirs impérieux.

Or nous trouvons dans Aristote, non seulement le mot de devoir, δεῖν, τὸ δέον, τὰ δέοντα; mais encore, ce qui est plus important, sa vraie notion, avec son caractère de nécessité ou de contrainte morale.

Traitant des *πολλαχῶς λεγόμενα* ou expressions équivoques, Aristote classe le mot *devoir*, *ce qu'on doit*, τὸ δέον, parmi les termes homonymes que l'on applique à des objets essentiellement différents, mais rapprochés par quelque trait commun de ressemblance ou d'analogie. Le mot *on doit* désigne, en effet, tantôt une nécessité physique, et tantôt une nécessité morale, suivant qu'elle nous est imposée par une loi physique ou par une loi morale. Dans le premier cas, elle tombe même sur des choses mauvaises : car il y a des maux qu'*on doit* subir. Dans le second, elle ne s'applique qu'au bien : *on doit* faire le bien. Mais, dans les deux cas, c'est une espèce de nécessité impérieuse, quoiqu'en des sens bien différents. Voici ses propres paroles :

« Le devoir, dit-il, a deux sens : d'abord il désigne une nécessité (physique) qui tombe souvent sur des choses mauvaises, car il y a des maux nécessaires; et, de plus, il s'applique au bien que nous affirmons être un devoir (1). »

Sans doute, dans le dernier membre de phrase, Aristote n'a pas répété le mot de nécessité, ἀναγκαῖον. Mais il est clair qu'il a voulu rapprocher la nécessité morale de la nécessité physique, sinon les deux sens ne seraient plus réunis sous l'expression commune du τὸ δέον. Du reste, nous allons bientôt retrouver l'idée et même le mot d'ἀναγκαῖον, deux fois répété dans la définition ou l'explication de la loi morale, et achever ainsi de nous convaincre qu'Aristote l'entend quelquefois dans le sens de nécessité morale, comme Homère et d'autres auteurs grecs l'avaient fait avant lui.

Or, ce mot de devoir, ainsi entendu, se retrouve souvent dans

(1) Διττὸν γὰρ τὸ δέον, τὸ τ' ἀναγκαῖον, ὃ συμβαίνει πολλάκις καὶ ἐπὶ τῶν κακῶν (ἔστι γὰρ κακὸν τι ἀναγκαῖον), καὶ τὰγαθὰ δὲ δέοντά φαμεν εἶναι. *De sophist.*, c. iv, § 3. — Καὶ τὰ δέοντα πρακτέον ἔστιν ᾧ, ἔστι δ' ἂ οὐ · τὰ γὰρ δέοντα λέγεται πολλαχῶς. *Ibid.*, c. xix, § 4 (Didot).

les œuvres morales d'Aristote. Presque à chaque page, on y voit l'expression δεῖ, on doit; οὐχ ἄ δεῖ, on ne doit pas, c'est un manquement au devoir. Ainsi, par exemple, il dit que « préférer par malice, et choisir librement ce qu'il ne faut pas, est un manquement au devoir : διὰ κακίαν δ' αἰρεῖσθαι οὐχ ἄ δεῖ (1) ».

Du reste, cette nécessité morale, Aristote l'a toujours attribuée à la loi, au moins à la *loi écrite* : tout le monde en convient. Il l'affirme lui-même de la manière la plus formelle : « Il n'y a que la loi, dit-il, qui possède une force coercitive *semblable à celle de la nécessité, ἀναγκαστικὴν*, (non pas à cause de ses menaces, mais) parce qu'elle est l'expression, dans une certaine mesure, de la sagesse et de l'intelligence(2). » Aucun homme, par lui-même et quelle que soit sa supériorité, ajoute-t-il, n'a un tel pouvoir, ni une telle *force nécessitante*, τὸ ἀναγκάσιον, à moins qu'il n'ait le caractère de roi ou quelque autre dignité semblable et qu'il ne commande au nom de la loi (3). — Cette belle parole indique nettement une nécessité morale, bien différente d'une nécessité physique, une véritable obligation de conscience, comme nous dirions aujourd'hui.

..

Mais la loi *non écrite*, ἄγραφος νόμος, la loi commune à tous les peuples, κοινὸς νόμος, la loi naturelle, κατὰ φύσιν νόμος, qui est immuable, ἀκίνητος, et universelle, καὶ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχει δύνανται (4), — aura-t-elle une force obligatoire moindre que la loi humaine ? Nullement. Aristote la proclame au contraire bien supérieure à la loi « écrite ». D'abord il rejette l'opinion de ceux « qui sont allés jusqu'à soutenir que le juste et le bien existent uniquement en vertu de la loi (écrite) et n'ont aucun fondement dans la nature(5) ». — Il estime qu'il y a des actions qui peuvent échapper à la loi écrite, sans échapper aux principes de la morale; « qu'un juge

(1) *Eth. Nic.*, I. III, c. II, § 14 (Didot).

(2) Ὁ δὲ νόμος ἀναγκαστικὴν ἔχει δύνανται, λόγος ὢν ἀπὸ τίνος φρονήσεως καὶ νοῦ. *Eth. Nic.*, I. X, c. IX, § 12 (Didot).

(3) Ἢ μὲν οὖν πατρικὴ πρόσταξις οὐκ ἔχει τὸ ἰσχυρὸν οὐδὲ τὸ ἀναγκαῖον, οὐδὲ δὲ ὅπως ἢ ἐνὸς ἀνδρός, μὴ βασιλείας ὄντος ἢ τίνος τοιούτου. *Ibid.*

(4) *Eth. Nic.*, I. V, c. VII, § 1, 2 (Didot).

(5) *Ibid.*, I. I, c. III, § 2 (Didot).

peut-être prévaricateur, tout en restant dans la légalité(1) »; — qu'on « doit flétrir du même nom d'injuste et celui qui transgresse les lois, et celui qui viole l'équité naturelle(2); » — que « la nature de l'équité naturelle est précisément de redresser la loi (écrite) quand elle se trompe(3) »; — et même de lui résister ouvertement quand elle est tyrannique; aussi Aristote cite-t-il par deux fois le bel exemple d'Antigone résistant jusqu'à la mort et au martyre, à la tyrannie de Créon(4); — il estime, en un mot, que « la loi naturelle a bien plus d'autorité et traite de choses bien plus importantes que les lois humaines(5) »; et que « le juste selon la nature est sans contredit supérieur au juste selon la loi que font les hommes(6) ».

Mais d'où lui vient cette supériorité et cette hardiesse de corriger les lois humaines? C'est, répond Aristote, que « Dieu et la Raison ont seuls le droit de commander : mettre dans le commandement quelque chose de l'homme, c'est y introduire la bête humaine » : δοκεῖ κελεύειν ἄρχειν τὸν θεὸν καὶ τὸν νοῦν μόνους· ὁ δ' ἄνθρωπον κελεύων, προστίθῃσι καὶ θηρίον(7). Et il répète plusieurs fois, que ce n'est pas l'homme qui a droit de commander, mais seulement la raison et la loi : διὸ οὐκ ἐῷμεν ἄρχειν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸν νόμον(8).

Magnifique maxime, qui traduit en termes scientifiques la célèbre parole du poète : « La Loi, c'est la reine du monde, c'est la maîtresse souveraine de tous, mortels et immortels ! » Νόμος δὲ πάντων βασιλεὺς θνητῶν τε καὶ ἀθανατῶν(9).

Mais pourquoi cette dualité : « Dieu et la Raison ? » — C'est la même dualité qu'Aristote nous a déjà montrée dans l'Univers entier où tout est produit par « Dieu et la Nature »; ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις(10). Dieu n'agit que par les causes secondes, et celles-ci n'agissent qu'en vertu du premier moteur.

« Sans doute, nous dit Eudème, ce n'est pas Dieu lui-même qui

(1) *Eth. Nic.*, l. V, c. ix, § 12 (Didot); l. V, c. ii, § 10.

(2) *Ibid.*, l. V, c. i, § 8; l. V, c. vii, § 7 (Didot).

(3) *Ibid.*, l. V, c. x, § 6 (Didot).

(4) *Rhetor.*, l. I, c. xiii, § 2; et c. xv, § 6 (Didot).

(5) Ὅτι κυριώτεροι καὶ περὶ κυριωτέρων τῶν κατὰ γράμματα νόμων οἱ κατὰ τὰ ἔθνη εἰσιν. *Polit.*, l. III, c. xi, § 6.

(6) Βέλτιον οὖν δίκαιον τὸ κατὰ φύσιν τοῦ κατὰ νόμον. *Magn. Mor.*, l. I, c. xxxiv, § 21 (Didot).

(7) *Polit.*, l. III, c. xi, § 4 (Didot).

(8) *Eth. Nic.*, l. V, c. vi, § 5.

(9) Pindare, cité par Hérodote, III, xxxviii, et par Platon, *Gorgias*.

(10) *De cælo*, l. I, c. iv, § 8; *Polit.*, l. VIII, c. v, § 5.

ordonne et qui commande directement, mais c'est la sagesse (la raison) qui commande pour Dieu. Il est vrai, ajoute-t-il, que ce mot *pour Dieu* a deux sens; mais, comme nous l'avons expliqué ailleurs, Dieu n'a besoin de rien (1). » — Ce n'est donc pas pour lui-même, mais « c'est pour faire du bien que Dieu commande (2) ».

Cette dualité de commandement est donc purement apparente. Au fond, dans tout l'Univers, comme dans une grande armée bien conduite, — c'est la belle comparaison d'Aristote, — il n'y a qu'une seule autorité, car « trop de chefs sont un mal, il ne faut qu'un seul chef (3) ». La créature ne peut commander qu'au nom de Dieu et dans la mesure où elle participe au divin.

Que s'il y a du divin en toute créature, πάντα γὰρ φύσει ἔχει τι θεῖον (4), et, si la raison est, dans l'homme, ce qu'il y a de plus divin, τὸ θεϊότατον (5), il n'est donc pas étonnant qu'elle participe au plus haut degré au commandement souverain. D'autant qu'elle est directement mue par Dieu lui-même, premier moteur de l'âme humaine (6). Donc « la nature veut que la raison commande » : καὶ γὰρ ὁ λόγος φύσει ἄρχων (7); — qu'elle commande impérativement, τάττει, κελεύει ὁ λόγος (8); — au moins lorsqu'elle est la droite raison, λόγος ὀρθός (9); — et qu'elle commande ce qu'il faut faire et ne pas faire, et quand il le faut faire et comment : ὡς δεῖ καὶ ὡς οὐ δεῖ, καὶ ὅτε, καὶ ὅσα ἄλλα (10). Enfin qu'elle commande aux parties inférieures de l'âme aussi impérieusement « que le précepteur à son élève ou que le maître à son esclave (11) ».

Voilà bien, ce nous semble, qui exprime nettement l'impératif catégorique du devoir, et qui l'oppose aux simples optatifs de l'esthétique. Mais ce n'est pas tout encore. Comme s'il avait prévu

(1) Οὐ γὰρ ἐπιτακτικῶς ἄρχων ὁ θεός, ἀλλὰ οὐ ἔνεκα ἡ φρόνησις ἐπιτάττει. Διττὸν δὲ τὸ οὐ ἔνεκα διώριστα δ' ἐν ἄλλοις, ἐπεὶ ἐκεῖνός γε οὐθενὸς δεῖται. *Mor. Eud.*, l. VII, c. xv, § 15. — Cf. *De celo*, l. II, c. xii, § 4.

(2) Οὐδὲ τούτου ἔνεκα ὅπως εὖ ποιῇ ὡς ὁ θεός. *Mor. Eud.*, l. VII, c. x, § 15 (Didot).

(3) *Metaph.*, l. XI, c. x, § 1, 2, 14 (Citation d'Homère).

(4) *Eth. Nic.*, l. VII, c. xiii, § 6 (Didot).

(5) *De Generat.*, l. II, c. iii; *Eth. Nic.*, l. X, c. vii, § 1.

(6) Δῆλον δὲ, ὥσπερ ἐν τῷ ὅλῳ θεός, καὶ ἐν ἐκείνῃ· κινεῖ γὰρ πῶς πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον. *Mor. Eud.*, l. VII, c. xiv, § 21, 22.

(7) *Mor. Eud.*, l. II, c. viii, § 14 (Didot).

(8) *Ibid.*, l. II, c. iii, § 2; *Eth. Nic.*, l. III, c. xii, § 9; l. V, c. i, § 14; l. V, c. ii, § 1 (Didot).

(9) *Eth. Nic.*, l. II, c. ii, § 2; l. VI, c. i, § 1 (Didot).

(10) *Ibid.*, l. II, c. iii, § 5 (Didot).

(11) *Eth. Nic.*, l. III, c. xii, § 8; *Mor. Eud.*, l. VII, c. xv, § 15 (Didot).

l'objection des contemporains, Aristote a pris soin de comparer sa Morale à l'Art esthétique, pour nous en apprendre la différence essentielle. « Dans l'art, nous dit-il, celui qui se trompe de son plein gré, est préférable à celui qui se trompe sans le vouloir; pour la sagesse, c'est tout le contraire, de même que pour les autres vertus. Par conséquent, la sagesse est une vertu et non point un art (1). » Pensée très ingénieuse et très profonde, qui pourrait servir de conclusion à cette discussion : la morale aristotélique n'est pas un art esthétique, ou bien, si l'en tient à ce mot, ce n'est pas un art facultatif comme les autres, mais un art obligatoire, où le savoir bien loin d'excuser ceux qui se trompent sciemment, les accuse au contraire et les condamne.

L'obligation morale du devoir est donc le fondement essentiel de la morale d'Aristote. Cela ressort avec évidence des textes cités et d'une multitude d'autres qui déborderaient le cadre de cette simple note. D'où vient donc qu'on a pu le mettre en doute, sinon des préjugés accumulés par le formalisme kantien? Le premier de ces préjugés est de croire impossible d'introduire aucun élément esthétique dans la morale sans en chasser aussitôt le devoir. Comme si le devoir serait diminué ou compromis parce qu'on l'accomplit en vue de son excellence et de sa beauté morale, et parce qu'après l'avoir accompli, on vise, au-dessus du strict devoir, un idéal de perfection et de beauté morale encore plus relevé!

Le second préjugé est de croire pareillement impossible de rechercher le bonheur dans le bien et par le devoir, sans ruiner le devoir. « Quelle absurdité, nous a-t-on dit, de dire à l'homme qu'il est obligé de faire ce qui lui est avantageux, et de prendre des airs comminatoires pour lui prescrire son propre bonheur! » Le R. P. Sertillanges a parfaitement répondu à M. Brochard qu'Aristote ne place pas l'obligation dans la recherche d'un bien et d'un bonheur subjectif quelconque, mais dans la recherche d'un bien et d'un bonheur déterminé et objectif, d'un bonheur raisonnable, celui qui est lié au devoir. C'est à ce titre qu'il s'impose, malgré la répugnance de la nature, parfois jusqu'à la mort et au sacrifice de soi-même. Le commandement du devoir et ses « airs comminatoires » ne sont donc pas inutiles.

(1) *Eth. Nic.*, l. VI, c. v, § 7 (Didot).

∴

Que le bonheur soit ainsi entendu par Aristote, et que ce soit vraiment le sens de son « eudémonisme rationnel », on ne le discute guère plus aujourd'hui ; aussi nous bornerons-nous à rappeler les textes les plus remarquables et les plus décisifs.

Et d'abord le vrai bonheur, εὐδαιμονία, que nous devons rechercher comme notre fin dernière, n'est nullement le plaisir des sens, contre lequel Aristote ne cesse de nous mettre en garde. « Un danger dont il faut toujours se garder avec la plus grande attention, dit-il, c'est ce qui nous plaît, c'est le plaisir ; car nous ne sommes jamais, dans ce cas, des juges bien incorruptibles ; et les sentiments qu'éprouvaient les vieillards de Troie en présence d'Hélène, doivent être aussi les nôtres en face du plaisir. Sachons en toute circonstance nous répéter leur langage ; car, si nous parvenons à repousser le plaisir, nous sommes assurés de commettre bien moins de faux pas (1). »

Tout plaisir n'est pourtant pas condamnable, et Aristote évite également cet autre excès du rigorisme, en déclarant bon le plaisir conforme à la raison et à la vertu (2).

Cependant l'homme doit placer plus haut son vrai bonheur et sa fin dernière. « La vie bienheureuse, dit-il, ne consiste pas dans l'amusement... c'est une vie conforme à la vertu (3). » — « Le bonheur est la récompense et le terme de la vertu (4). » — « Ce sont les actes de vertu qui seuls décident souverainement du bonheur comme les actes contraires décident de l'état contraire (5). »

Or la vertu humaine, pour Aristote, consiste à vivre en homme, ἀνθρωπεύειν (6), c'est-à-dire non pas selon la partie inférieure qui le rend semblable aux animaux, mais suivant la partie supérieure qui le spécifie et le distingue, suivant le νοῦς, l'esprit, qui le rend semblable à Dieu (7). En vivant comme l'animal, l'homme se dégrade et se ravale ; en vivant de l'esprit, comme Dieu, en se divinisant, il devient ce qu'il doit être, il devient homme, plus et

(1) *Eth. Nic.*, l. II, c. ix, § 6 (B. S.-H.).

(2) *Ibid.*, l. I, c. viii, § 10-13 ; l. X, c. v, § 9-11.

(3) Δοῦναι δ' ὁ εὐδαιμόνων βίος κατ' ἀρετὴν εἶναι. *Eth. Nic.*, l. X, c. vi, § 6.

(4) Τῆς ἀρετῆς ἄθλον καὶ τέλος. *Eth. Nic.*, l. I, c. ix, § 3 ; *Mor. Eud.*, l. I, c. iii, § 5.

(5) *Eth. Nic.*, l. I, c. viii, § 4 (B. S.-H.).

(6) *Ibid.*, l. I, c. vii, § 1-5 ; l. X, c. iv, § 5 ; c. vii, § 7 ; c. viii, § 6, 7.

(7) *Ibid.*, l. X, c. vii, § 8 ; *Métaph.*, l. XII, c. vii.

mieux que jamais (1). C'est le complet achèvement de la nature humaine, τέλος τελειότατον (2).

Mais la vie de l'esprit, ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, n'est autre que la contemplation du vrai, du bien, du beau, c'est-à-dire de Dieu lui-même. Voilà pourquoi Aristote a ramené finalement toute vertu et toute perfection, à la contemplation et au service de Dieu, τὸν θεὸν θεραπεύειν καὶ θεωρεῖν, critère suprême qui doit régler notre estime pour tous les autres biens, car ils ne sont bien que par leur relation avec ce terme absolu. Citons ses belles paroles :

« Le choix et l'usage, soit des biens naturels, soit des forces de notre de notre corps, ou de nos richesses, ou de nos amis, en un mot, de tous les biens, seront d'autant meilleurs qu'il nous permettront davantage de connaître et de contempler Dieu. C'est là, sachons-le, notre condition la meilleure ; c'est là la règle la plus sûre et la plus belle, et la condition la plus fâcheuse à tous ces égards est celle qui, soit par excès, soit par défaut, nous empêche de servir Dieu et de le contempler (3). »

Aussi Aristote répète-t-il que le vrai bonheur de l'homme est d'ordre divin, et digne d'un religieux respect respect, τίμιόν τι καὶ θεῶν (4). C'est une participation à l'action et à la béatitude de Dieu, qui est bienheureux par essence (5).

« Peut-être, ajoute-t-il, cette noble vie est-elle au-dessus des forces de l'homme, ou du moins, l'homme peut vivre ainsi non pas en tant qu'il est homme, mais en tant qu'il y a en lui quelque chose de divin. Et autant ce principe divin est au-dessus du composé auquel il est joint, autant l'acte de ce principe est supérieur à tout autre acte, quel qu'il soit, conforme à la vertu. Mais, si l'entendement est quelque chose de divin par rapport au reste de l'homme, la vie propre de l'entendement est une vie divine par rapport à la vie ordinaire de l'humanité. Il ne faut donc pas en croire ceux qui conseillent à l'homme de ne songer qu'à des choses humaines, et à l'être mortel de ne songer qu'à des choses mortelles comme lui.

(1) *Eth. Nic.*, l. IX, c. viii, § 6 ; l. X, c. vii, § 9.

(2) *Ibid.*, l. I, c. vii, § 3.

(3) *Mor. Eud.*, l. VII, c. xv, § 16 (B. S.-H.).

(4) *Eth. Nic.*, l. II, c. xii, § 12 ; l. I, c. 11, § 7 ; l. I, c. viii, § 14.

(5) Τοῖς μὲν γὰρ θεοῖς ἅπας ὁ βίος μακάριος, τοῖς δ' ἀνθρώποις, ἐφ' ὅσον ὁμοιωμά τι τῆς τοιαύτης ἐνεργείας ὑπάρχει. *Eth. Nic.*, l. X, c. viii, § 8 (Didot). — *Polit.*, l. vii, c. i, § 5 ; *Μέγ. ἀφ.*, l. XII, c. vii.

Loin de là, il faut que l'homme s'immortalise autant que possible ; il faut qu'il fasse tout pour vivre selon le principe le plus noble de tous ceux qui le composent (1). »

Placé à ces hauteurs sublimes, parmi les choses éternelles, immuables et divines, le bonheur de l'homme ne peut plus être l'objet d'un égoïsme bas et mercenaire. L'appel à l'égoïsme ou à l'utilité bien comprise ne suffirait donc plus à une morale si élevée. Il faut faire appel au devoir le plus rigoureux, pour commencer à dégager l'homme de l'animal, et puis faire appel à l'amour de la perfection et de la beauté morale qui complète le devoir et le couronne. L'objection de M. Brochard que le devoir est inutile dans une morale eudémonique est donc sans fondement.

* *

Quoi qu'il en soit, le fait est certain, Aristote n'a jugé le devoir incompatible ni avec son caractère esthétique, ni avec ses espérances de félicité, et ce serait dénaturer sa pensée de supposer qu'il n'a pu introduire dans sa morale ces deux derniers éléments, qu'en rejetant l'obligation du devoir. Non, il a rejeté seulement la notion kantienne du devoir et les exagérations d'un formalisme contre nature, nous imposant « le devoir pour le devoir ».

Ce qu'on peut reprocher plus légitimement à Aristote, c'est de n'avoir pas assez précisé les vrais rapports religieux de l'homme avec Dieu. Sans doute, il a nettement rattaché l'homme à Dieu, comme à son principe, à sa fin dernière et au premier moteur de son âme (2) ; il a même indiqué, quoique d'une manière un peu trop sommaire, comment la Loi avait son fondement suprême dans la Raison éternelle, mais les conséquences pratiques, les liens religieux envers Dieu, souverain législateur et juge, rémunérateur et vengeur, sont entièrement laissés dans l'ombre. C'est à peine s'il fait de vagues allusions (3) à une vie future heureuse ou malheureuse, et les notions de mérite et de démérite ou de responsabilité devant Dieu sont omises.

(1) *Éth. Nic.*, l. X, c. vii, § 8 (B. S.-H.).

(2) Eudème a même ajouté cette belle parole : « La relation affectueuse de Dieu à l'homme est comme celle du père au fils, du bienfaiteur à l'obligé ; en un mot comme celle de l'être qui commande par nature à l'être qui doit naturellement obéir. » *Mor. Eud.*, l. VII, c. x, § 8 (B. S.-H.). — Voyez une idée analogue *Éth. Nic.*, l. X, c. ix, 5, 6.

(3) *Éth. Nic.*, l. I, c. vii, § 13-16 ; l. I, c. ix, § 4-6 (B. S.-H.).

Enfin, on a droit de s'étonner qu'après nous avoir donné une idée si élevée et si sublime de la fin dernière de l'homme, qui doit être une Béatitude complète⁽¹⁾, sans lacune dans la durée ou la perfection et ayant pour objet la contemplation même de Dieu, il ait omis de conclure qu'un tel bonheur est trop pur et trop parfait pour être de ce monde, et qu'il exigerait une vie éternelle, conformément au célèbre principe que la « Nature ne fait rien en vain ».

Cependant il serait injuste de considérer ces omissions regrettables comme des négations. Aucun texte formel ne nous y autorise. Peut-être ces développements, bien mieux indiqués par Platon, se trouvaient-ils dans les parties qui nous manquent de sa morale, car il nous manque précisément, suivant la juste remarque de B. Saint-Hilaire, les généralités ou les traités généraux.

Il serait donc plus équitable de compléter l'œuvre fragmentaire qui nous reste d'Aristote, soit par les conséquences logiques qu'elle contient, soit par les brèves indications de sa pensée éparses çà et là, enfin par les théories morales beaucoup plus complètes de Platon, son maître et son vieil ami, qu'il n'a jamais combattues, ni reniées, malgré l'opposition des méthodes, et qui paraissent d'autant mieux concorder avec les siennes, qu'on les étudie plus à fond.

Concluons donc que, si la morale d'Aristote est à développer et à compléter, elle n'est nullement à changer, ni à refaire. Aussi M. Brochard nous paraît-il bien mieux inspiré, lorsque à la fin de l'article déjà cité, il terminait par ces mots : « Si les Grecs n'ont achevé aucune science, ils ont posé du moins les fondements de toutes. Et cela paraît surtout vrai en morale. Peut-être, après tout, ce que les *Eléments* d'Euclide sont à la géométrie de tous les temps, ce que l'*Organon* d'Aristote est à la logique immuable, l'*Ethique à Nicomaque* l'est-elle à la morale éternelle. » — Très bien. Mais alors que devient cette prétendue opposition irréductible entre la morale aristotélique et la nôtre, entre la morale des anciens et celle des modernes?

A. FARGES.

(1) Ἡ τελεία δὴ εὐδαιμονία αὕτη ἂν εἴη ἀνθρώπου, λαβοῦσα μῆκος βίου τέλειον οὐδὲν γὰρ ἀτελὲς ἐστὶ τῶν τῆς εὐδαιμονίας. *Eth. Nic.*, l. X, c. vii, § 7, fin.

LA VIE SCIENTIFIQUE

LA PHILOSOPHIE EN AMÉRIQUE

DEPUIS LES ORIGINES JUSQU'À NOS JOURS (1)

I

C'est un fait incontesté d'expérience historique, que les sociétés dont la culture est marquée par la prédominance des arts et des industries pratiques, constituent, par le fait même, un terrain moins favorable et moins propice à la naissance et au développement de cette « plante de luxe » qui s'appelle la spéculation philosophique.

Il en est de ces sociétés comme d'un sol, riche et fécond peut-être, mais occupé dans toute la profondeur de ses couches productives par une végétation puissante et exclusive, qui a envahi toute la terre cultivable.

(1) Le sujet que nous abordons n'a pas été jusqu'à présent traité d'une façon étendue et exhaustive, et il n'existe sur cette matière que quelques articles ou fragments isolés. Nous n'avons pas l'intention de mentionner tous les essais en ce genre qui ont vu le jour ; mais nous ne saurions omettre de signaler, outre le fragment *Philosophy in America* écrit par Noah Porter dans l'*Histoire de la Philosophie*, d'UEBERWEG (traduct. Morris, New-York, 1874) l'article du professeur J. E. Creighton que nous citons au cours du présent article et tout particulièrement, l'*Outline of Philosophy in America* du professeur M. M. Curtis : ces deux derniers travaux ont été gracieusement communiqués par leurs auteurs à celui qui écrit ces lignes.

C'est pour nous un devoir de signaler, en commençant, les noms des hommes éminents et distingués qui ont bien voulu, jusqu'à présent, nous aider du secours de leur compétence et de leur expérience dans le travail que nous entreprenons, ou auxquels nous sommes redevables de nos informations.

Ce sont : le professeur Clarke Murray de l'Université Mac-Gill, à Montréal ; — le Révérend Frère Chrysostome, de Manhattan College, New-York ; — le professeur Titchener et le professeur J.-E. Creighton de l'Université Cornell à Ithaca (New-York) ; — M. Josiah Royce, le distingué professeur d'Histoire de la philosophie à l'Université de Harvard (les grandes lignes du présent travail reposeront principalement sur les données que nous tenons des obligantes informations communiquées par ce dernier), — le professeur M. M. Curtis de la Western Reserve University à Cleveland (Ohio), qui a donné, dans le IV^e volume de l'*Histoire de la Philosophie*, Ueberweg-Heinze, 1900, une bibliographie très complète des ouvrages philosophiques publiés en Amérique, et dont l'*Outline of Philosophy* publié en 1896 dans le numéro de mars du bulletin de l'Université « Western Reserve » nous a été particulièrement utile.

Nous sommes heureux de pouvoir rendre témoignage à la prévenante complaisance

Elle l'a transformée comme en un fouillis de racines, dont les replis sinueux et indéfiniment ramifiés, absorbent à leur profit tous les sucs nutritifs du sous-sol, et y infusent par contre leur essence propre, comme une sorte de sève adventice particulière.

Toute plante étrangère, en un pareil milieu, paraît vouée d'avance à l'étiollement, condamnée, semble-t-il, à une existence plus ou moins parasitaire : ses fruits, si elle en porte, s'imprégneront de la saveur propre qu'a contractée le terroir.

Cette loi, ce fait logique et incontestable, l'antiquité classique nous en fournit déjà un frappant exemple dans le caractère de civilisation qui fut celui du peuple romain.

Dans le milieu de culture latine prévalut toujours la science du droit, de l'art militaire, de l'éloquence, du gouvernement, de tout ce qui, en un mot, contribuait à l'influence pratique, et était de nature à assurer la puissance effective : de là aussi, suivit la pauvreté artistique et philosophique, qui en fut la conséquence, dans le milieu romain.

Déjà dans le domaine des beaux-arts, sans en excepter même celui de la littérature, puisque, Virgile lui-même, comme on l'a dit, n'est que le « satellite d'Homère », les Romains s'étaient montrés ce qu'ils devaient rester toujours à l'égard de leurs imitateurs grecs, des tributaires et des disciples : mais c'est surtout dans le domaine de la philosophie, que leur manque d'inspiration demeure le plus évident.

On sait qu'il n'y a jamais eu, à proprement parler, d'école romaine en philosophie, et ni l'épicurisme du poète Lucrèce, ni l'éclectisme de Cicéron, ni le stoïcisme de Sénèque, de Marc-Aurèle ou même d'Epictète, ne représentent aucune conception nouvelle ou vraiment originale, qui puisse prétendre à être mise en parallèle avec celles de Socrate, Platon ou Aristote.

Il peut cependant exister, au sein des sociétés dont nous parlons, une condition corrélatrice, qui compensera, dans une large mesure, l'influence défavorable que cette prédominance exclusive des arts pratiques est de nature à exercer sur l'éclosion, le développement et les fruits de la « plante » philosophique : c'est que ces sociétés pratiques, et conséquemment productives et riches, seront, par le fait même, des mieux pourvues pour

avec laquelle tous ces *gentlemen* ont bien voulu accueillir nos demandes et nous communiquer tous les renseignements nécessaires ou même simplement estimés utiles par eux à notre travail.

« Nous sommes également heureux de pouvoir rendre hommage à l'extrême complaisance du bibliothécaire de l'Université Mac-Gill, à Montréal, M. Gould, auquel nous sommes redevable de facilités et de faveurs toutes spéciales pour les recherches sur lesquelles est basée notre étude.

Le même témoignage est dû encore aux deux bibliothécaires de la bibliothèque du Parlement à Ottawa, MM. Decelles et Griffin. »

entretenir dans leur sein et encourager les hommes de pensée qui pourront surgir parmi elles, pour alimenter, honorer, et par conséquent promouvoir la recherche purement intellectuelle.

Cette double conséquence est celle qui nous explique le caractère de la spéculation philosophique telle qu'elle s'est manifestée dans le milieu anglo-saxon, orienté, lui aussi, vers la culture dominante des arts pratiques.

L'Angleterre n'a pas été, comme la Grèce ou l'Allemagne, une contrée germinatrice des grands « prophètes » de la spéculation : on ne saurait cependant lui contester sans injustice qu'elle ait été une terre nourricière de philosophes.

Elle n'a pas enfanté de ces innovateurs hardis et originaux, dont la vocation a été de planer d'un vol soutenu au firmament de la pensée : un Socrate, un Platon, un Hegel, pareils à ces grands oiseaux de mer, que l'on voit, au sein même de la tempête, se soutenir dans le ciel, par la palpitation lente et cadencée de leurs ailes, et se maintenir sans fatigue comme sans repos au-dessus de la surface agitée de l'Océan, dont ils semblent embrasser du regard les étendues indéfinies.

La philosophie anglo-saxonne, toute féconde qu'elle se soit montrée, n'a donc pas été une philosophie à grandes envolées métaphysiques, à perspectives et à horizons universels : car si elle s'est révélée accessible aux influences venues du dehors, si elle s'est montrée « responsive » pour employer l'expression anglaise, aux mouvements et aux impulsions que lui a communiqués tout particulièrement la grande philosophie allemande du XIX^e siècle, ce ne fut qu'un écho, une répercussion répondant à une voix venue de l'étranger.

Bien plutôt, la philosophie anglaise a été en général et par tendance une philosophie réaliste, attachée surtout à la morale, à la politique, à la théologie, et plus soucieuse de la recherche du vrai en vue de l'organisation de la vie réelle, que de l'abstraction cultivée pour elle-même et pour la satisfaction de l'esprit.

Dès les origines, avec Bacon et Hobbes, nous la voyons préoccupée des problèmes relatifs à l'accroissement du domaine de la science expérimentale et au gouvernement des peuples.

Plus tard, quand Locke tentera son analyse critique de la faculté cognitive, il s'agira pour lui de déterminer « l'origine, la certitude, l'étendue de la connaissance humaine, ainsi que les fondements et les degrés de la croyance, de l'opinion et de l'assentiment (1) » ; mais la tendance réaliste est manifeste dans tout « l'Essai », et la base sur laquelle il s'appuie est franchement sensualiste.

(1) *Essai sur l'Entendement humain*, I. I, 1, 2 et 3.

Berkeley développera, il est vrai, des principes de Locke un idéalisme qui sera, dans beaucoup de ses conclusions, le précurseur du criticisme kantien ; mais la réaction sceptique de Hume, en réduisant toute la connaissance aux données immédiatement sensibles, jettera les bases sur lesquelles s'édifiera le positivisme matérialiste des modernes, dans lequel, au témoignage de Stuart Mill, Hume alla plus loin qu'Auguste Comte lui-même.

L'école écossaise, réaction à la fois contre le sensualisme et le scepticisme des systèmes précédents, s'efforça d'instaurer la philosophie du sens commun, par la méthode d'une psychologie empirique, qui passe sous silence les parties les plus importantes de la philosophie spéculative, l'ontologie, la théodicée, la cosmologie.

On peut dire que jamais le réalisme anglo-saxon ne s'était affirmé d'une façon aussi nette, que dans la tendance incarnée par cette école.

Tout de nos jours enfin, Herbert Spencer, le dernier des grands représentants de la philosophie en Angleterre, en interdisant à l'esprit humain la recherche de « l'Inconnaissable », pour lui ouvrir comme son domaine propre et exclusif le champ de la science expérimentale, érigea en axiome philosophique cette orientation invincible au réel, qui est la tendance originelle de l'esprit saxon.

Cependant l'aptitude foncière à concevoir et à s'intéresser aux systèmes les plus métaphysiques et aux abstractions de la spéculation pure, se fait jour en dépit de cette tendance native et de ce passé traditionnel : elle se révèle à la faveur qui accueillit, durant le courant de ce siècle, les formes étrangères de la pensée, et principalement les conceptions transcendantales de la philosophie allemande.

Dans nul pays au monde, les divers systèmes enfantés par la pensée germanique n'ont exercé une influence aussi profonde, suscité autant de sympathies intellectuelles, éveillé autant d'écho.

Il semble que le Saxon ait eu l'intelligence du Germain, par l'effet d'une sorte de parenté latente et d'instinct de famille.

Réalisme et ouverture aux influences du dehors, telles sont donc les deux tendances caractéristiques de la philosophie anglaise : réalisme et ouverture aux influences du dehors, sont aussi, mais à un degré bien plus accentué, les deux tendances caractéristiques de la philosophie en Amérique.

La raison en est obvie : c'est que l'esprit américain, dans ses traits fondamentaux, n'est autre que l'esprit saxon, c'est cet esprit porté à son maximum de puissance ; aussi la philosophie en Amérique [n'a-t-elle été jusqu'à présent qu'un prolongement transatlantique de la philosophie anglaise, et a-t-elle suivi son évolution.

Toutefois la tendance réaliste et positive en Amérique, est, comme on le sait, incomparablement plus marquée que dans la mère-patrie; on peut dire sans exagération, que c'est la forme propre de l'esprit américain, incliné à n'apprécier les principes mêmes que dans la mesure de leur portée pratique. « Il était naturel, écrit le professeur J.-E. Creighton de l'Université Cornell (New-York), et éditeur responsable de la « *Philosophical Review* » que, dans un pays où le sentiment de la responsabilité individuelle pour les institutions politiques, sociales et théologiques, est éprouvé à un degré si puissant, l'intérêt principal que les doctrines philosophiques devaient éveiller, fût surtout pratique... Il demeure vrai, que le côté pratique de la philosophie idéaliste a attiré l'attention plus que le côté purement théorique. Les attaques de Kant contre l'âme-substance, et sa critique des arguments en faveur de l'existence de Dieu, ont suscité plus de curiosité que la déduction des catégories; en général l'élément pratique de la philosophie kantienne a reçu un accueil plus empressé que l'élément théorique de celle-ci (1) ».

On en peut dire autant de tous les systèmes qui ont trouvé accueil en Amérique.

Cette tendance réaliste et positive est même si accentuée dans le milieu américain que, pendant longtemps et même à l'heure présente, la masse du public instruit ne s'est que peu préoccupée des choses de la philosophie spéculative.

À l'origine des colonies américaines, le problème de l'être, sous sa forme practico-pratique *prius esse quam philosophari*, s'était imposé à tous avec une exigence tyrannique, qui ne laissait aucun loisir pour la spéculation à ceux qui eussent pu être tentés de s'y livrer.

Dans le siècle qui suivit l'émancipation, au milieu de la fermentation universelle que faisait naître au sein de la jeune nation sa mission conquérante vis-à-vis d'un continent entier livré à ses initiatives, alors qu'elle « bondissait comme un géant dans la carrière » illimitée qu'ouvrait devant elle la perspective de tout un monde à mettre en valeur et à assujettir, comment la préoccupation des idées spéculatives aurait-elle pu se faire jour dans des esprits que les nécessités et les conditions mêmes du milieu social orientaient invinciblement vers les choses de l'activité pratique?

Il y avait à l'ouest trop de terres vierges à défricher, trop de villes à créer, trop de fleuves à endiguer, de montagnes à éventrer, de lignes d'acier à jeter à travers les plaines indéfinies, pour qu'on eût la préoccupation ou seulement le temps de songer à autre chose.

(1) *The philosophy in America*, article écrit pour les *Kantstudien*, et gracieusement communiqué, comme nous l'avons dit, par son auteur, à celui qui écrit ces lignes.

Cette activité à la fois fébrile et méthodique, ardente et pondérée, qui répondait aux instincts natifs de la race, fut, en Amérique, une nécessité du siècle qui vient de finir ; exerçant une influence décisive et ineffaçable sur la formation du caractère et du tempérament américain, elle ne pouvait laisser aucun loisir à la méditation réfléchie et solitaire, que requiert l'effort de la pensée philosophique.

L'ébullition était trop active, la germination trop intense, la croissance trop rapide, le travail de conquête industrielle trop absorbant.

Sans doute il y avait bien çà et là *des* philosophes égarés parmi cette fourmilière, mais ils se sentaient perdus et isolés au sein de cette fermentation universelle de l'industrie américaine, qui se faisait autour d'eux sans eux, et dont le mouvement toujours grandissant s'exaltait et s'accélérait sans cesse.

L'Amérique tout entière était devenue comme une de ces colossales manufactures jamais au repos, et où l'on n'entend plus que le fracas assourdissant et continu des métiers en mouvement ; leur voix se perdait dans le tumulte de cette activité universelle, qui demeurera l'un des plus étonnants et des plus grandioses spectacles que l'humanité se soit jamais donnés à elle-même.

En 1879, un professeur de Johns Hopkins, plus tard éditeur de l'*American Journal of Psychology*, M. Stanley Hall, traçant dans la revue anglaise le *Mind* un tableau peu flatté de l'état des études philosophiques en Amérique, écrivait mélancoliquement : « que les philosophes y sont aussi rares que les serpents en Norvège (1) ! »

Sans doute, ce n'était là qu'une boutade, car il y avait eu en Amérique comme partout, des philosophes et des penseurs distingués, mais il demeure incontestable que la culture et l'esprits spéculatifs, ont été longtemps peu répandus.

Il y avait plus d'intérêt pour un jeune homme, que ne dominait pas l'attrait exclusif d'une vocation spéciale, à se lancer dans les affaires, l'industrie ou les entreprises commerciales, toutes carrières qui deviennent facilement d'un bon rapport dans un pays neuf, industriel et productif comme l'Amérique, que de se consacrer à la recherche abstraite et aride de la vérité sous sa forme pure et théorique.

Il ne pouvait donc y avoir que les hommes qui « y tenaient », les hommes d'une « vocation quand même », qui se spécialisaient volontiers dans ce genre d'études ; or, si on rencontrait de tels hommes en Amérique comme partout, comme partout ailleurs de tels hommes devaient être l'exception.

(1) *Mind*, 1^{re} série, vol. IV, 1879, p. 89 et seq.

Ce n'avait été d'abord, dans beaucoup de cas, qu'en faisant de la philosophie la matière nécessaire et obligatoire des examens pour les grades, qu'on pouvait assurer, dans les universités et collèges, à cette branche d'études, un public suffisamment nombreux et une attention suffisamment sérieuse.

Dans ces dernières années, pourtant, de très grands progrès ont été réalisés, principalement à partir des années quatre-vingt, sans toutefois qu'on puisse dire absolument que la situation générale se soit essentiellement modifiée (1).

« La philosophie a rétabli sa position dans notre vie universitaire... sa croissance dans ces derniers temps a été exceptionnellement rapide. Ce mouvement a été appuyé par une résurrection générale de l'intérêt pour les problèmes philosophiques, maintenant (1897) que notre siècle touche à sa fin... l'efficacité plus profonde de la réflexion philosophique deviendra avec le temps de plus en plus apparente (2). »

Mais « si nous sommes maintenant disposés à donner à la philosophie la place qui lui revient dans le curriculum, il reste vrai que l'un des principaux motifs qui peuvent nous porter aux abstractions de la pensée, c'est encore le désir de trouver la réponse aux questions pratiques, et, sous quelque rubrique qu'il nous plaise de classer notre instruction philosophique, il ne nous est jamais possible de divorcer la philosophie d'avec la vie réelle (3). » Le principal intérêt va donc à la psychologie expérimentale dotée souvent de magnifiques laboratoires, ainsi qu'à tout ce qui est applications dans le domaine de la morale, de la politique ou de la théologie, avec une tendance à abandonner les problèmes de pure métaphysique à la considération des spécialistes.

Nous pouvons dire, en résumé, qu'on trouve ici, comme en tous pays, des esprits distingués, dont les travaux représentent une valeur réelle et digne d'intérêt, quoique le passé, il est vrai, ne nous ait présenté aucun de ces grands génies spéculatifs dont les conceptions initiatrices et hardies révolutionnent le monde des idées.

Mais, s'il n'y a pas eu sur ce continent un Platon, un Aristote, un Kant, il y a eu toutefois des philosophes dignes de ce nom, et les penseurs américains représentent, comme nous l'avons dit, une valeur réelle qui mérite notre attention.

« Bien que l'Amérique, écrivait M. Noah Porter, président de l'Univer-

(1) *Philosophy in American Colleges* — dans l'*Educational Review* 1897 —, article signé A. C. ARMSTRONG Jr, qui retrace les progrès considérables accomplis depuis ces dernières années en matière d'enseignement philosophique. Également *Outline of Philosophy in America* par M. M. CURTIS, § 1 et 9.

(2) *Ibid.*

(3) *Ibid.*

sité de Yale (Connecticut), ne puisse se vanter de posséder en philosophie beaucoup de travaux d'une valeur ou d'écrivains d'un génie suréminents, elle peut prétendre avoir droit à l'intérêt que méritent les œuvres d'un grand nombre de ses savants, en matière d'études spéculatives pures ou appliquées (1). »

Le second trait que nous avons signalé, à savoir la promptitude à s'ouvrir aux inspirations du dehors, est non moins caractéristique de l'esprit américain, que la tendance réaliste et positive.

« Durant les trente ou quarante dernières années, l'Amérique a été singulièrement ouverte aux idées et aux influences intellectuelles des pays étrangers », écrit M. Creighton, dans l'article que nous avons cité plus haut.

C'est que l'indépendance absolue de l'opinion américaine, à la fois souverainement autonome et dégagée, par principe et plus que partout ailleurs, de tout préjugé anti-étranger, fortement influencée, qui plus est, par les mélanges ethniques, qui, depuis plus d'un siècle, s'opèrent incessamment sur le territoire de l'Union, tend à constituer une société bien plus apte que toute autre, à se livrer, sans distinction de provenance, aux conceptions généreuses ou aux inspirations rationnelles qui peuvent lui venir du dehors.

« L'Amérique, écrit encore M. Noah Porter (2), a marché dans la trace des penseurs européens avec une sympathie spontanée et active, surpassant l'Angleterre elle-même dans sa promptitude à répondre à tout mouvement nouveau dans le domaine spéculatif... Nulle part les nouveaux principes et les nouveaux systèmes ne sont plus promptement compris, plus largement répandus, plus hardiment appliqués. »

Nous aurons plus d'une fois, au cours de cette étude, l'occasion de vérifier la justesse de cette assertion.

Peut-être, cependant, serait-on tenté de considérer cette promptitude à accueillir les inspirations étrangères, comme un manque d'originalité, et à la considérer comme une docilité enfantine à l'égard des maîtres.

Ce serait grandement se tromper que de le comprendre de la sorte.

Il ne faut pas oublier que, tout en acceptant volontiers en matière spéculative les conceptions étrangères, l'esprit américain repousse, par principe, toute soumission conventionnelle, toute servitude *a priori* à une autorité qui n'est pas fondée, et exclusivement, sur une valeur intrinsèque. Aussi, si l'Amérique, comme le dit M. Noah Porter, « a marché généra-

(1) Cf. l'appendice : *Philosophy in America* qu'il a écrit dans l'*Histoire de la philosophie*, par UEBERWEG, traduct. Morris, Scribner, New-York, p. 443.

(2) *Ibid.*

lement dans la trace des penseurs européens », c'est, comme il nous le fait remarquer aussi, par l'effet d'une « sympathie *active et spontanée* », c'est-à-dire indépendante.

Elle s'inspire, elle n'emprunte pas. En toutes choses, la préoccupation de l'Américain c'est d'être lui-même, c'est-à-dire libre et autonome. Volontiers il accueillera la pensée d'autrui, volontiers il la sollicitera, mais sans jamais se faire le tenancier d'aucun système. L'individualisme le plus marqué, réglé d'ailleurs par le parfait contrôle de soi-même, et le respect consciencieux du droit d'autrui, est vraiment le trait distinctif du caractère national. Et il en est ainsi en philosophie comme dans tout le reste.

C'est pourquoi il ne saurait y avoir, dans ce pays, de ces *écoles*, au sens traditionnel du mot, qui, comme dans la vieille Europe, se perpétuent parfois pendant des siècles, attachées à la parole d'un maître et vivant de sa conception ; car le type classique du *disciple* est inconnu en Amérique.

On nous permettra de citer, à l'appui de cette assertion, les lignes suivantes, extraites d'une communication personnelle, adressée à l'auteur du présent travail, par M. Josiah Royce, le distingué professeur de Harvard : « Le vigoureux individualisme qui s'est manifesté durant tout le cours de notre développement philosophique, fait qu'il est difficile de classer nos penseurs par écoles déterminées. Tel, qui est réputé kantiste, se révélera, à un examen plus attentif, comme un critique de Kant ; un évolutionniste, étudié de plus près, nous apparaîtra comme un vigoureux adversaire d'Herbert Spencer ; ainsi chez nous vont les tendances. La philosophie en Amérique est peu disposée à jurer par la parole du maître. J'ai enseigné pendant dix-neuf ans à Harvard ; j'ai eu beaucoup d'élèves : plusieurs enseignent maintenant à leur tour dans diverses institutions : cependant je doute que j'aie à l'heure présente un seul *disciple* en existence. *Mon devoir était de leur apprendre à penser par eux-mêmes*, et j'ai fait de mon mieux. Chez ceux-là même avec lesquels j'ai le mieux réussi, j'ai conséquemment rencontré le moins de disposition à revêtir mon uniforme... »

On en croira volontiers une pareille expérience et une pareille autorité.

Il n'en reste pas moins établi que, jusqu'à présent, la pensée américaine a dépendu dans ses inspirations de celle de la vieille Europe.

C'est ce que constatait déjà, en 1867, M. W.-T. Harris aujourd'hui, depuis 1889, haut commissaire du bureau d'éducation à Washington. Dans un « editorial » mis en tête du premier volume de la collection du « Journal of speculative Philosophy » publié par lui à Saint-Louis, et la première grande revue philosophique qui ait vu le jour sur le continent américain, il répondait en ces termes, quelque peu ironiques, aux critiques qui lui

reprochaient d'avoir publié trop de traductions et pas d'articles originaux de provenance américaine :

« Dans quels livres trouverons-nous le vrai type de philosophie spéculative *américaine* ? Certaines exceptions très honorables se présentent d'elles-mêmes à la pensée de tous, mais elles ne sont pas « américaines » dans le sens populaire du terme. Comme peuple, nous achetons des éditions immenses de Stuart Mill, Herbert Spencer, Comte, Hamilton, Cousin et autres ; on en peut retracer l'appropriation et la digestion dans tous les articles de fond de nos revues, magazines et ouvrages d'un caractère spéculatif. Si c'est de la philosophie américaine, l'éditeur estime qu'elle doit être de nature très élevée, à en juger par les éléments raffinés qu'elle absorbe et qu'elle digère. On dit que plus de vingt mille exemplaires d'Herbert Spencer ont trouvé acheteurs dans ce pays, alors qu'en Angleterre même, à peine la première édition a pu s'écouler. Ceci doit nous donner confiance à l'égard du penseur américain : quelle sublime culture intellectuelle ne saurait manquer de prendre largement et fermement racine dans un pays où les esprits spéculatifs sont si nombreux ! Que cet esprit d'investigation s'étende seulement à des penseurs comme Platon, Aristote, Schelling, Hegel, — que leurs œuvres soient digérées et organiquement reproduites, et de quelle phalange de penseurs ne pourrions-nous pas nous glorifier !

Car à vrai dire, ce n'est pas la pensée qui manque en Amérique, ce sont les penseurs proprement *américains* (1). »

Douze ans après, en 1879, la condition était toujours la même, puisque M. Stanley Hall, dans l'article du *Mind* que nous avons cité plus haut, concluait en ces termes :

« Ne pouvons-nous pas, du moins, prétendre modestement, qu'assez de travail philosophique a été fait chez nous, pour prouver que nous ne sommes nullement en arrière comme faculté d'assimilation mentale ! »

Aujourd'hui cependant, il semble que la situation ait également beaucoup progressé sur ce point, et, à l'aurore du xx^e siècle, beaucoup de bons esprits diraient davantage.

« On ne peut douter, écrit M. J.-E. Creighton, dans l'article des *Kants-tudien*, que nous avons eu déjà l'occasion de mentionner, que la pensée philosophique ne soit encore chez nous au stage de l'assimilation. » — Mais il ajoute :

« Il y a cependant de nombreuses espérances, et ceux qui professent lire les signes des temps, croient qu'une période de productivité va succéder bientôt à cette ère d'assimilation. »

(1) Voir également l'*Outline of Philosophy in America*, § 1, par M. M. CURTIS, déjà mentionné.

Il en est même qui augurent grandement de l'avenir ; on en pourra juger par les perspectives enthousiastes que la *Philosophical Review*, publiée par l'Université Cornell d'Ithaca (New-York), nous en trace dans son premier numéro, celui de janvier 1892, dans la « Prefatory Note ».

« Quelles que puissent être les préconceptions de critiques dédaigneux, l'Amérique est un pays de grandes promesses pour la philosophie. »

Voici sur quels arguments, empreints d'un optimisme tout américain, l'auteur anonyme de cet écrit appuie sa proposition.

Ce qui a valu à la Grèce, nous dit Zeller, son excellence spéciale au point de vue de la spéculation philosophique, c'est d'abord sa *situation privilégiée* qui faisait d'elle le trait d'union entre l'Orient et l'Occident : or, ce même avantage est aujourd'hui, mais à un degré beaucoup plus saillant encore, celui de l'Amérique, intermédiaire naturel entre l'Occident qui se répand au dehors, et l'Extrême-Orient qui se réveille de sa léthargie et commence à ouvrir ses portes.

Les avantages de la situation géographique ne faisaient toutefois que servir les *aptitudes* spéciales et caractéristiques de la race hellénique : adresse pratique, inclination à l'action, sentiment esthétique, curiosité scientifique, équilibre parfait d'idéalisme et de réalisme, perception nette de l'individu avec la conception harmonieuse de l'ensemble, ouverture aux influences étrangères. Mais ne sont-ce pas là aussi les traits distinctifs du caractère américain ?

Nos critiques nous feraient eux-mêmes toutes ces concessions, excepté peut-être pour ce qui est de la tendance idéaliste et de la valeur spéculative. Mais outre que l'exemple de *Jonathan Edwards* montre que nous ne sommes nullement incapables de nous signaler dans cet ordre, ce qui pourrait faire défaut, sur ce point, à la souche saxonne, sera suppléé par l'apport de la greffe germanique et des autres, qui s'y incorporent présentement.

« Nous avons donc toutes raisons de croire que l'Amérique sera la scène où ce maître demiurge, l'esprit humain, manifesterà sa prochaine phase mondiale de découverte, d'interprétation, de construction philosophique. »

La troisième condition qui contribua à l'avancement et au progrès de la philosophie chez les Hellènes, fut le *caractère de leur civilisation*. Liberté civique, individuelle, religieuse, tempérée par le respect de la coutume et de la loi, qui avait pour effet de subordonner l'individu au tout ; c'est ce qui communiqua à la philosophie grecque cette originalité, cette indépendance, ce bon ordre, ce caractère systématique, cette tendance constructive, qui sont autant d'éléments de sa valeur et de sa supériorité.

Qu'on rapproche de tous ces faits l'amour de l'indépendance accompagné

du respect religieux de la loi, qui est le fonds de l'esprit politique de ce pays ! Considérez ces cinquante Etats, tous souverains, et les gouvernements autonomes des innombrables comtés et townships dans lesquels ils se partagent sans se diviser ; — et tout cela groupé sous l'administration centrale d'un chef fédéral unique ! — Voyez ces Églises multiples, à organisations démocratiques, à croyances plastiques ; — la liberté de pensée et de parole laissée à tous, et sagement utilisée par tous dans un but de construction, non de destruction !...

Où trouve-t-on tout cela, au même degré, chez aucun peuple de la terre ?...

Mais déjà, c'est plus qu'un espoir ! L'esprit public change et gagne en intérêt pour les choses sérieuses ; on se préoccupe plus qu'on ne l'a jamais fait des choses philosophiques. De nouvelles chaires et de nouvelles écoles se fondent ; les étudiants augmentent en nombre, les écrivains philosophiques en valeur ; les recherches et les publications se multiplient. « On peut se risquer à prévoir une moisson spéculative comparable à celle que recueillit la Grèce dans le cours du iv^e siècle avant notre ère, ou comme celle qui est venue à maturité en Allemagne, il n'y a pas trois générations. Mais nous aurons, nous, sur nos devanciers, l'avantage d'une information inductive incomparablement plus documentée...

Voilà pour les espérances ; les Américains seront les Grecs de l'avenir !...

En attendant que le temps prenne soin de réaliser ces prévisions, notre préoccupation présente, à nous, est tout entière dans le passé. Revenons donc aux origines, et considérons les débuts et les premiers efforts de la pensée américaine en travail.

(*A suivre.*)

FR. L. VAN BECELARRE,
 des Frères Prêcheurs.

Ottawa, janvier 1902.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Commentaria in I. p. Summae Theologiae S. Thomae Aquinatis, a q. I, ad q. XXIII (de Deo uno); auctore H. BUONPENSIERE, O. P., Collegii S. Thomae de Urbe Regente. 1 vol. in-8, xvi 973 p. (Apud Fridericum Pustet, Romae.)

Depuis Billuart, nous n'avions pas eu de commentaire dominicain sur la Somme de saint Thomas. L'on a pu lire ici même (*Revue Thomiste*, mai 1901, p. 236) l'appréciation et l'éloge motivé du savant commentaire que publie en ce moment le P. Janssens, bénédictin de Maredsous, régent du collège de Saint-Anselme à Rome. Nous sommes heureux de signaler à nos lecteurs le 1^{er} volume du commentaire qu'entreprend de publier un de nos Pères, le P. Buonpensiere, successeur du Rme P. Lepidi, comme régent de notre collège de Saint-Thomas, à la Minerve, à Rome. Et nul ne s'étonnera, sans doute, si nous disons que la note caractéristique de ce nouveau commentaire, par où il se distingue, dès l'abord, du commentaire bénédictin, c'est précisément que tandis que ce dernier appuie plutôt sur les compléments historiques, exégétiques et patristiques, nous avons dans celui du P. Buonpensiere une explication plus littérale et scrupuleusement adaptée aux moindres nuances de la pensée du saint Docteur. Le R. P. nous indique sa méthode d'un mot, et il la justifie de la manière la plus parfaite, quand il nous cite, dans sa préface, la belle ordination du chapitre général de notre Ordre tenu à Paris en 1611. Il était recommandé et formellement enjoint à tous les professeurs de la Somme dans l'Ordre, de ne pas se contenter de lire rapidement et d'une manière confuse l'article de saint Thomas, mais de l'expliquer distinctement et dans le détail, *non compendiose et confuse legendum, sed distincte et articulate declarandum et exponendum*, — ajoutant qu'il ne fallait pas seulement s'attacher à saisir telle ou telle pensée, mais encore montrer l'ordre admirable et l'enchaînement rigoureux de tous les textes et de toutes les parties.

Cette double recommandation, l'auteur s'est proposé de s'y tenir et de la réaliser aussi parfaitement que possible. Il a voulu aussi, et en même temps, rajeunir les anciens commentaires de Cajétan, de Bannez, de Medina, de Jean de Saint-Thomas, des Salmanticenses et autres auteurs, excellents pour leur époque, mais quelquefois peu en harmonie avec les méthodes ou les préoccupations de l'heure actuelle. Dans ce but, il s'est appliqué à parler un langage plus moderne, à simplifier les questions et à

fortifier les arguments, à résoudre aussi les problèmes nouveaux qui se posent devant nos esprits. La tâche était ardue. Nous constatons avec une satisfaction très vive que le R. P. Buonpensiere était bien préparé pour l'entreprendre. Il a pour la lettre de saint Thomas un respect infini. Il suit le saint Docteur article par article. Les prologues de chaque question, si importants et si lumineux, sont exposés et soulignés avec soin. Le lien caché, mais réel et toujours si intime, qui rattache entre eux les divers articles d'une même question, est retrouvé et mis en lumière. On expose ensuite et jusque dans ses moindres détails la lettre de l'article. Si des controverses ont été soulevées à son sujet, qui méritent d'être rapportées, le R. P. les signale, les résume et les résout dans le sens de la tradition thomiste la plus éclairée et la plus fidèle. Il évite cependant — et nous nous permettrons de l'en féliciter — de greffer trop facilement et à tout propos, sur la lettre de saint Thomas, ces longues dissertations qui peuvent bien témoigner d'une abondante lecture et d'une érudition très appréciable, mais qui ont le tort de distraire l'esprit et d'énervier son attention. Une table analytique et alphabétique, placée à la fin du volume, permet de retrouver les principaux points de doctrine touchés ou exposés dans le commentaire. Cette table est fort bien faite. Nous voulons espérer que le R. P. nous donnera successivement et sans trop tarder la suite de son précieux travail. Il serait vraiment à désirer que nous eussions bientôt, commentée d'une manière si excellente, toute la Somme de saint Thomas.

TH.-M. P.

De Geminio Probabilismo licito Dissertatio critico-practica exarata conciliationis gratia, auctore D. MAJOLO DE CAIGNY. O. S. B. (Brugis, Desclée, 1901.)

L'auteur de cet opuscule s'est proposé de faire la réconciliation entre probabilistes simples et équiprobabilistes. La dissertation est divisée en trois parties. Dans la première, l'auteur rappelle les efforts déjà tentés par lui et par le P. Arendt pour finir le débat; dans la seconde, il traite de l'utilité d'une réconciliation, ainsi que de sa possibilité et de ses conditions; dans la troisième enfin, cette réconciliation, il la fait, ou pour mieux dire, il montre qu'elle est déjà faite par cette raison bien simple, que l'une et l'autre école enseignent pratiquement parlant une même doctrine.

Le raisonnement de l'auteur peut être résumé comme suit.

Les équiprobabilistes enseignent, qu'une opinion *certo probabilior* oblige en conscience, mais ils y ajoutent qu'une telle opinion est ou bien une *probabilissima*, ou bien une *moraliter* ou *quasi moraliter certa*, c'est-à-dire une opinion constituée dans un degré de certitude tel, que l'opinion contra-

dictoire en devienne *tenuiter* ou *dubie probabilis*. Or, qu'une telle opinion oblige en conscience, c'est ce qu'enseignent aussi les probabilistes simples. Il n'existe donc pas entre les deux écoles une divergence de doctrine (p. 92).

Je remarque : Au sujet de la *certo probabilior*, plusieurs équiprobabilistes répondront : *d'abord*, qu'elle oblige en conscience, NON PAS POUR CE MOTIF qu'elle est ou bien *probabilissima*, ou bien *moraliter* ou *quasi moraliter certa*; — *ensuite*, qu'elle obligerait, lors même qu'elle ne serait ni *probabilissima*, ni *moraliter* ou *quasi moraliter certa*, ni *notabiliter probabilior* (1); — *enfin* (et en ce point les objectants sont d'accord avec la plupart des probabilistes) *qu'en fait*, elle n'est nécessairement ni *probabilissima*, ni *moraliter* ou *quasi moraliter certa*.

Le P. Jansen a déclaré ce qui suit dans la revue : *De Katholick* : « Nous admettons que l'opinion *certo minus probabilis* puisse être *probable* (1). » Nous avons écrit nous-même : « Nous accordons que l'opinion *certo minus probabilis* demeure *probable logiquement parlant* (2). » Le P. Ter Haar, lequel s'est occupé de cette question pendant de longues années, ne nous a point caché qu'il partage ce sentiment (3).

Au reste, saint Alphonse lui-même ne reconnaît pas qu'il y ait une connexion nécessaire entre l'*excès certain de probabilité* d'une proposition et la *certitude morale* ou *quasi morale* de cette même proposition. La preuve, la voici : c'est que le S. Docteur appelle la *certo probabilior* « *moraliter* aut *quasi moraliter certa* aut saltem... *non stricte dubia* » (Theol. mor., l. I. n° 56). Et dans les dernières éditions de sa Théologie Morale, à la place des mots qui, de l'avis du P. De Caigny, sont interprétés d'une même manière par les probabilistes simples et par les équiprobabilistes, saint Alphonse apporte une preuve qui fait complètement abstraction de la *certitude morale* ou *quasi morale*, de la *certo probabilior*.

Ainsi s'effondre par la base l'édifice projeté de la réconciliation.

J'ajoute : Pourquoi saint Alphonse aurait-il tant combattu le probabilisme, et pourquoi Innocent XI, pour restreindre le relâchement des

(1) Berardi écrit à bon droit : « Certum est quod S. Ligorius omnino rejiciebat usum opinionis *minus probabilis* in favorem libertatis, quando alia in favorem legis videatur *certe probabilior*. Ratio autem ei erat non tam quia opinio benigna tunc necessario esse deberet falsa vel improbabilis vel tenuiter probabilis, quam quia et si remaneret solida probabilis est *contra rectam rationem* sequi *minus probabilem* et rejicere *probabiliorem*. » (Exam. Conf. n° 2246).

(1) *De Katholick*, DCCXVII, blz. 300.

(2) *De Katholick*, DCCXVII, blz. 134. 144. Voir aussi *Divus Thomas*, 1901, ser. II, vol. II, p. 230.

(3) Des Probabilistes, entendez Noldin : Num opinio, ejus opposita est *certe probabilior* adhuc possit esse *vere* et *certe probabilis*, non est *questio moralis*, sed *logica*. Logici autem contendunt id fieri posse. » (De Princ. n° 107, 4, a.)

mœurs, par un décret du 26 juin 1680, aurait-il encouragé le P. Thyrsus Gonzalez à combattre « l'opinion de ceux qui affirment que, dans le concours d'une opinion moins probable avec une plus probable connue et jugée telle, il est permis de suivre la moins probable (1) », si en pratique il n'y aurait pas de différence entre le probabilisme et le système qui enseigne que la *certo probabilior* oblige en conscience ?

Nous ne partageons donc pas le sentiment de ceux qui accordent au projet de De Caigny des chances de succès. A notre avis, l'opuscule ne tient compte ni du véritable état de la question, ni du vrai principe sur lequel l'équiprobabilisme repose.

La thèse capitale de l'équiprobabilisme est donc de telle nature qu'elle rend impossible tout accord entre les deux écoles.

Mais qu'en est-il de sa seconde thèse, à savoir que, dans le doute absolu, au sujet de l'accomplissement d'une loi, l'homme est tenu de l'accomplir certainement ?

Le P. De Caigny remarque à bon droit qu'un complet accord est ici impossible, à moins qu'une des parties en cause ne renonce à son sentiment ; et c'est le conseil qu'il donne aux probabilistes, à cause tant de l'autorité de saint Alphonse que des raisons intrinsèques qui plaident en faveur de la thèse équiprobabiliste (p. 102).

Que si une réconciliation entière ne peut se faire, rien n'empêche toutefois qu'elle se fasse en partie. Pour le prouver, le P. De Caigny marque les principes ou, comme il les appelle, les *explicationes conciliativæ* qui, dans la pratique, ramènent plus d'une fois à une même décision les tenants des deux doctrines (p. 109). D'accord. Mais rien de tout cela ne touche l'essence des deux systèmes, ni même une de leurs parties intégrantes.

Il faut enfin faire remarquer que le principe fondamental de l'équiprobabilisme n'est pas du tout celui que l'auteur nous propose comme tel (p. 55), et c'est ce qu'il y a de plus regrettable. Ce principe n'est pas, ainsi que le P. De Caigny l'affirme : *In dubio stricto melior est conditio possidentis* (duquel on peut bien conclure à l'existence de la liberté *in dubio stricto* ; mais non pas à l'obligation de la *certo probabilior*) ; ce principe est le suivant : Je dois *tendre* à mettre mon action en harmonie avec l'ordination indépendante de Dieu au sujet de cette action, soit que cette ordination soit *permissive*, soit qu'elle soit *impérative* ou *prohibitive*. Or, c'est ce que je ne ferais pas, si, placé dans l'alternative de faire une action qui, à mon avis, est *plus vraisemblablement conforme* à cette ordination, et une autre,

(1) Voir les articles très intéressants du R. P. Mandonnet. *Revue Thomiste*, p. 460. 481, 520-539 (1901).

qui, à mon avis, est *plus vraisemblablement contraire* à cette ordination, je venais à choisir la dernière et à rejeter la première, en d'autres mots, si je suivais la *mihi certo minus probabilis* (1). (Divus Thomas, 1901, ser. II, vol. II, p. 230); ou bien : « afin que le choix que je fais de mon action soit raisonnable et par conséquent licite, il faut qu'il procède dépendamment de la connaissance que j'ai de l'ordination indépendante divine au sujet de cette action. Or un choix de cette nature aboutira dans le sens de la *mihi certo probabilius* et non de la *mihi certo minus probabilis*.

L. WOUTERS, C. S. S. R.

Amsterdam (Hollande).

Le traité De unitate formæ de Gilles de Lessines, par M. DE WULF. (Louvain, Institut supérieur de philosophie de l'Université, 1901, in-4°, 122 + 108 pages.)

Cet ouvrage forme le tome I^{er} de la collection publiée par l'Institut supérieur de philosophie de l'Université de Louvain sous ce titre : « Les philosophes belges ». Il contient le traité polémique de Gilles de Lessines *De unitate formæ*, plus une importante étude philosophique et historique motivée par la publication de ce traité encore inédit.

Je ne mentionne que pour mémoire le côté matériel de cette publication et de celles qui la suivront. Il témoigne que l'Institut philosophique de Louvain entend faire les choses grandement.

Dans une suite de chapitres qui constituent son travail, M. de Wulf étudie successivement : les caractères des deux manuscrits qui ont servi à éditer le texte du *De unitate formæ* de Gilles de Lessines ; la doctrine de la pluralité des formes dans l'ancienne école scolastique du XIII^e siècle, et à cette occasion M. de Wulf expose sa manière de voir sur la classification ou distribution des groupes doctrinaux à cette époque ; l'innovation de saint Thomas dans la théorie de l'âme intellectuelle forme substantielle unique dans l'homme ; l'intervention de Gilles de Lessines dans les agitations universitaires de 1270-1277 et la composition de son traité *De unitate formæ* ; les autres œuvres attribuées à Gilles de Lessines ; le contenu et le détail du *De unitate formæ* ; enfin un court épilogue relatif à la controverse sur l'unité des formes.

Cette étude est suivie du texte du *De unitate formæ*, lequel comprend

(1) Si quelqu'un estimait que ce raisonnement conduit au *probabiliorisme* ou au *tutorisme*, qu'il veuille bien considérer l'énoncé de notre principe. Nous ne disons pas : Je dois tendre à mettre mon action en harmonie avec l'ordination *impérative* de Dieu, mais bien : avec l'ordination de Dieu en général, qu'elle soit *permissive*, *impérative* ou *prohibitive*. Si cette ordination n'est strictement douteuse, c'est-à-dire absolument inconnue, ma liberté n'est pas restreinte par le principe susdit, personne n'étant obligé à l'impossible.

trois parties. Le tout est accompagné de quelques corrections et additions et de deux tables des auteurs cités.

On peut juger, par cette seule énumération, de la nature et de l'importance de l'ouvrage du savant professeur de Louvain. La question de l'unité des formes substantielles dans les composés physiques est une de celles que saint Thomas et son école soutinrent avec le plus de vigueur, et que leurs adversaires attaquèrent eux-mêmes avec beaucoup de vivacité. Le traité de Gilles de Lessines, composé en 1278, semble être le premier monument polémique important destiné à défendre les vues de l'école thomiste. A ce titre, il méritait un intérêt spécial, et il est très heureux que M. de Wulf l'ait tiré de l'oubli.

Je suis peut-être mal en point pour porter un jugement sur les vues d'histoire philosophique exposées dans son ouvrage par M. de Wulf. J'y suis en effet et loué et critiqué. M. de Wulf a signalé un bon nombre de points, sur des questions d'ensemble ou de détail, où il se déclare d'un avis différent de celui que j'ai exprimé au cours de mon travail sur Siger de Brabant. Je comprends, aussi bien que quiconque, qu'il est difficile en des matières obscures, et encore insuffisamment explorées, d'aboutir en tout à des vues uniformes. Mais je pense aussi qu'il est possible d'établir, d'une façon définitive, des faits d'ordre général, comme, par exemple, classifier les grandes directions intellectuelles et les définir. C'est surtout le nom et le contenu de ce que j'ai appelé, après divers historiens de la philosophie, l'Augustinisme médiéval, que M. de Wulf semble particulièrement repousser. Je dois le déclarer en toute simplicité, non seulement son argumentation ne m'a pas convaincu, mais elle m'a encore confirmé dans les vues que j'ai émises à ce sujet. Mais ce n'est pas le lieu, dans un simple compte rendu, d'entrer dans une discussion de fond. Je reviendrai peut-être sur cette question plus tard.

Quoi qu'il en soit de ce petit différend, les personnes qui s'occupent de l'histoire de la philosophie médiévale ne pourront qu'être très reconnaissantes à M. de Wulf d'avoir apporté une nouvelle et belle pierre à un édifice auquel il a déjà voué tant de labeur, d'intelligence et de dévouement.

P. M.

Spiritualité et Immortalité, par V.-L. BERNIES, in-8°, vii-487 p.
(Bloud et Barral, Paris, 1901.)

- Au moment où la psychologie rationnelle est loin d'être à l'honneur, il y a quelque mérite et un certain courage à braver l'indifférence du public savant en lui présentant un livre qui a pour titre : *Spiritualité et Immortalité*. M. Bernies a eu ce courage, et nous l'en félicitons. La question qu'il

a abordée est toujours actuelle parce qu'elle est éternelle, et elle s'impose à l'attention de tous ceux qui veulent être philosophes dans le sens vrai et élevé du mot. M. Bernies l'a d'ailleurs rendue plus intéressante encore par la façon dont il la traite.

Après avoir établi qu'il y a, dans l'homme, des phénomènes intellectuels irréductibles aux sensations et des phénomènes volontaires d'ordre essentiellement supérieur aux actes réflexes de l'organisme et aux mouvements des passions, il conclut à l'existence en nous d'une âme vivante, simple et spirituelle, cause adéquate de ces phénomènes. Et parce qu'elle est spirituelle, cette âme est immortelle.

Ces preuves classiques, corroborées par d'autres arguments d'ordre moral et social, l'auteur a su les rajeunir par une heureuse alliance de la doctrine traditionnelle et des données de la science moderne. De plus, il les a exposées dans un ordre irréprochable, avec beaucoup de rigueur logique et — ce qui ne gâte rien — dans une langue souple, claire, parfois d'une sonorité qui n'est pas exempte de recherches, mais en somme vivante et bien française.

H. A. M.

L'Année philosophique, onzième année, 1900, publiée sous la direction de M. PILLON, 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. (Félix Alcan, éditeur.)

Outre la *Bibliographie philosophique française* de l'année 1900, ce volume comprend les trois mémoires suivants :

1° *Les mythes dans la philosophie de Platon*, par M. VICTOR BROCHARD, membre de l'Institut. L'auteur montre par d'excellents arguments que le mythe se rattache, par sa racine même, au système platonicien, et cela d'après la distinction que fait Platon entre la science et l'opinion, l'être et le devenir.

2° *Une des origines du Spinosisme*, par M. HAMELIN. M. Hamelin prouve que la philosophie aristotélicienne fut une des sources du spinosisme. Il établit le lien de filiation qui existe entre le système de Spinoza et l'aristotélisme des philosophes juifs du moyen âge.

3° *Essai sur les catégories*, par M. L. DAURIAC. Dans une excellente langue philosophique, M. Dauriac soutient une thèse que beaucoup ne sauraient admettre et pour d'excellentes raisons. Il établit la doctrine des catégories telle que M. Renouvier l'a exposée dans son *Premier essai de critique générale*; et il part de là pour déterminer les rapports qui, d'après lui, existent entre la nécessité logique et la nécessité synthétique qui résulte des catégories.

La Jeunesse de Bentham, par ELIE HALÉVY, professeur à l'École des sciences politiques, docteur ès lettres, 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. (Félix Alcan, éditeur.)

L'Évolution de la doctrine utilitaire, de 1789 à 1843, par le même, 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. (Félix Alcan, éditeur.)

Dans ces deux volumes, l'auteur a pour but de nous montrer la *formation du radicalisme philosophique*. Il entend par ces termes une doctrine morale et sociale fondée sur le principe de l'utilité. Bentham est, on le sait, le théoricien de la morale utilitaire ; il est moins connu comme sociologue. M. Elie Halévy s'attache à nous le montrer sous ce dernier aspect. Dans le premier volume (*la Jeunesse de Bentham*), il nous fait voir en lui le disciple d'Helvétius, de Beccaria, d'Adam Smith, réformateur en jurisprudence et en économie politique, conservateur en politique. Dans le second volume (*L'Évolution de la doctrine utilitaire*), il recherche comment, sous la pression des causes générales et sous l'influence de James Mill, Bentham devint le théoricien du parti radical et comment les théories de Malthus vinrent, chez Ricardo, s'ajouter aux idées d'Adam Smith.

Cet ouvrage, d'une valeur scientifique incontestable mais d'une lecture parfois pénible, est riche en documents inédits et on y trouve, au milieu des considérations d'ordre juridique, social et économique, des détails historiques pleins d'intérêt sur les philosophes qui, de près ou de loin, se rattachent à Bentham.

M.

La Méthode dans les Sciences expérimentales, par L. FAVRE (1 vol. in-18, Paris, Schleicher). — *L'Organisation de la Science*, par L. FAVRE (*Id.*, *id.*).

Le premier de ces ouvrages contient une première partie d'allure plutôt dogmatique et traitant de sujets ordinaires à la méthode expérimentale : hypothèses, explication, cause et effet, expériences et instruments. Une seconde partie est intitulée : *Notes détachées*, et traite à bâtons rompus d'une foule de petites questions en rapport avec l'expérience, par exemple de la manière d'observer les faits extraordinaires, de la manière de poser les questions, des erreurs classiques, du raisonnement effectif, des préjugés, du pouvoir des mots, etc.

Le second volume est au premier ce qu'est l'application à la théorie : c'est la méthode expérimentale définie, puis appliquée à la mécanique, à la physique, à la chimie, à la biologie, à la microbiologie, à la physiologie, à la psychologie, à l'agronomie, à la médecine, à la sociologie.

Ces deux ouvrages, on le voit, sont donc un essai de conciliation entre la philosophie et la science, et, plus encore, d'adaptation de l'une à

l'autre, adaptation sans doute déjà reconnue implicitement, mais qu'il est utile de développer et de mettre en pleine lumière.

COMPENDIUM PHILOSOPHIÆ *juxta dogmata D. Thomæ, D. Bonaventuræ et Scoti ad hodiernum usum Scholarum accommodatum, auctore P. GEORGIO A VILLAFRANCHA, Ord. fr. capuccinorum.* 3 forts vol. in-12. (Lethielleux.)

L'ouvrage que vient de publier le très révérend Père Georges, provincial des Pères capucins de Toulouse, est le fruit de persévérantes études et d'un long enseignement. C'est dire tout d'abord qu'il présente les garanties que l'on est en droit d'exiger quand il s'agit d'un manuel : un esprit pénétrant, synthétique et compréhensif qui sache tout voir mais tout dominer, une connaissance totale non seulement des matières que l'on doit traiter, mais de celles qui s'y rattachent, enfin une science présentée dans son ensemble sous la forme d'un résumé complet, clair, méthodique, qui puisse servir de moyen commode d'initiation aux esprits non préparés et de *memento* à ceux qui veulent avoir une vue rapide de sujets déjà approfondis. Toutes ces qualités se trouveront à un degré remarquable dans l'ouvrage du révérend Père Georges. L'auteur ne s'est pas borné à l'exposé de la doctrine scolastique : il a étudié les sciences modernes et il sait en tirer parti soit pour y puiser de nouveaux arguments, soit pour dissiper, en quelques phrases sobres mais vigoureuses, les malentendus que l'on s'acharne à établir entre la métaphysique et la science positive.

Fr. C.

Cours de philosophie. Logique : Logique formelle. Critériologie. Méthodologie, par le R. P. CASTELEIN, S. J. 1 vol in-8° de 548-xvi pages. (Oscar Schepens et Cie, éditeurs, rue Treurenberg, 16, Bruxelles.)

Le R. P. Castelein, de la Compagnie de Jésus, vient d'achever une seconde édition, considérablement augmentée et améliorée, de son beau traité de logique qui a été accueilli avec tant de faveur par le monde savant. Les autres traités suivront celui-ci.

Qu'il nous suffise, pour faire juger du mérite de l'ouvrage, de reproduire les quelques lignes suivantes :

Les ÉTUDES de Paris, dans le numéro de janvier 1889, s'expriment comme suit : « C'est un cours de philosophie scolastique, relevé par tout le charme d'une érudition variée et où on ne sait qui l'emporte de l'écrivain, du penseur ou du savant.

« L'auteur rend un grand service à la philosophie scolastique et au monde savant : à la philosophie scolastique, en la mettant en contact plus

immédiat avec le mouvement de la pensée moderne ; aux sciences, en leur montrant le chemin qu'elles doivent suivre pour ne pas s'égarer. »

Que faut-il faire pour le peuple ? Esquisse d'un programme d'études sociales par M. l'abbé MILLOT, aumônier du collège Sainte-Barbe. (1 vol. in-12, de 520 p., Paris, Lecoffre.)

L'état de la question, le but à atteindre, les obstacles, les agents de réforme sociale, conclusion théorique et pratique... voilà les grandes lignes de ce programme d'études sociales. Fort complet dans son exposé, d'autant que le style est ici *verbum abbreviatum* — la phrase semblant viser, elle aussi, à n'être qu'une esquisse, — cet ouvrage n'est pas moins complet dans ses sources, le bas des pages présente un bataillon serré de notes et renvois ; une bibliographie raisonnée et classée complète le volume et en fait le manuel de ceux qui veulent être initiés et guidés dans ces importantes études. Nous souhaitons que beaucoup demandent à cet excellent volume initiation et direction, et ne doutons pas que nos souhaits ne soient réalisés.

Fr. J.-D. F.

Forschungen zur christlichen Litteratur und Dogmengeschichte, par MM. EHRHARD et RIRSCH. 1^{er} volume, 4^e fascicule. — *Bibliothèque de symboles et de traités théologiques contre l'arianisme et le priscillanisme en Espagne au VI^e siècle*, par M. le Dr. KÜNSTLE, professeur à l'Univ. Frib.-i.-Br.

Ce travail a pour objet le *Codex augiensis XVIII* de la bibliothèque de Karlsruhe. Ce manuscrit nous présente une riche collection de symboles avec leurs explications, et un ensemble de traités anti-ariens et anti-priscillanistes. Cette collection est d'origine espagnole, suivant M. Künstle, qui pense que le groupement des textes et l'examen des circonstances sont des indices importants pour déterminer la provenance d'un écrit théologique anonyme ou pseudonyme antérieur au XI^e siècle.

L'auteur nous fait connaître le *Codex augiensis*, mentionné avec admiration par Mabillon, et utilisé par Caspari, qui le signala à l'attention des érudits. D'après un catalogue de la bibliothèque du couvent de Reichnau, publié par Neugart, et qui est de Reginbert († 846), célèbre bibliothécaire de cette abbaye, ce codex date des premières années du IX^e siècle ; et Reginbert nous apprend qu'il le transcrivit lui-même presque en entier.

Ce codex contenait primitivement : 1^o un *corpus* d'explications sur l'Oraison dominicale, 2^o divers textes de symboles avec explications, 3^o une collection de canons, 4^o la liturgie de la messe, 5^o des *canones ex Veteri et Novo Testamento*, 6^o enfin, des livres pénitentiaux, ce qui, réuni,

composait un *liber prægrandis*, comme l'appelle le copiste lui-même. Maintenant le codex ne contient plus que le corpus des explications de l'Oraison dominicale, les textes des symboles et 24 livres de canons.

M. Künstle décrit ensuite le manuscrit, ou plutôt la partie du manuscrit qui fait l'objet de son ouvrage, pour en apprécier ensuite et en détail la valeur dans ses diverses parties.

Cet examen nous montre la haute valeur du *Codex augiensis*, en raison des textes qu'il est seul à fournir, ou qui ne se retrouvent ailleurs que dans des manuscrits postérieurs. L'importance de ce codex apparaît mieux encore si l'on remarque qu'il nous donne une vraie collection, une bibliothèque complète des symboles composés dans l'antiquité chrétienne, avec leurs explications et en particulier les interprétations authentiques des Conciles et des Pères. Vient ensuite comme complément une suite de traités sur la Trinité.

D'où nous vient cette collection ? Il nous semble démontré, nous dit M. Künstle, que le *Codex augiensis*, dans son fond, est originaire d'Espagne et que cette collection de symboles, avec les textes et les traités, a été composée pour l'Eglise d'Espagne. Elle fut composée dans un but de défense contre l'Arianisme, non dans sa première période, qui atteignit surtout l'Orient, mais dans sa seconde période, qui fut celle de l'arianisme des nations germaniques, Wisigoths, Suèves, etc. Cette collection était dirigée en même temps contre le Priscillianisme, comme le montrent bien clairement les documents qui font suite ou qui se mêlent aux documents anti-ariens.

Ce double but de cette collection nous permet de fixer avec certitude la date de sa composition, avant la date extrême du Priscillianisme (363) et celle de l'arianisme (569). M. Künstle la regarde donc comme étant de la fin du vi^e siècle.

On peut signaler des collections analogues à celle du *Codex augiensis*. M. Künstle se borne à en citer quelques-unes de la même époque : mais aucune, à son avis, n'a la même importance ; elle se fait remarquer encore par son indépendance vis-à-vis des autres collections, et l'on peut dire que la collection du *Codex augiensis* est demeurée unique pendant tout le moyen âge.

La collection des textes termine cette intéressante étude.

P. G.

Étude sur les origines et la nature du Zohar, précédée d'une étude sur l'histoire de la Kabbale, par S. KARPPE, docteur ès lettres, in-8°, p. x-604. (Paris, Alcan, 1901.)

Les origines du Zohar sont multiples et diverses, comme multiple et

diverse est la nature du Zohar lui-même. C'est dans la mystique juive, devenue au moyen-âge la Kabbale, qu'elles doivent d'abord être cherchées; car le Zohar n'est que « la clôture de la Kabbale théorique » (p. 8). Pour comprendre cela, et même pour comprendre le livre tout entier que nous analysons, il faut avoir une idée juste de ce que fut la mystique juive. — « Dans son acception la plus générale, le mysticisme apparaît comme une expression de la foi..., comme une revanche de la foi sur la science. Eh bien ! le mysticisme juif est précisément — et c'est la marque distinctive que nous lui trouvons — le contraire du mysticisme ordinaire : il est une revanche de la science sur la foi » (p. 10). Voici d'où lui est venu ce caractère étrange. Pour les vrais juifs de l'époque biblique, il est toujours défendu à l'homme de toucher « à l'arbre de la science ». La science n'appartient qu'à Dieu. Prétendre à savoir, c'est empiéter sur les divines prérogatives. Le juif parfait croit, et ignore.... Ce rigorisme intellectuel, cette proscription absolue de la recherche scientifique étaient trop opposés au noble instinct qui est au fond de notre nature pour tenir et être observés longtemps. L'esprit juif réussit à s'y soustraire, en se réfugiant dans le mysticisme : « Soit, dit-on, il n'est pas permis à tous de savoir, mais quelques-uns et sous certaines conditions le peuvent. Dieu ne veut pas qu'un homme vulgaire lève les yeux pour le pénétrer, lui et son œuvre ; mais il a des hommes à lui, des prophètes, puis des docteurs, puis des philosophes et des savants, à qui il est permis de soulever un pli du voile qui couvre les choses. Pour ces hommes, Dieu a déposé au fond des paroles de son Livre un sens caché, ignoré de la foule, que seuls les initiés peuvent découvrir ». Et, ce disant, l'on voyait au fond du texte sacré, et l'on y faisait voir, toutes les idées spéculatives qu'on voulait ; et, du même coup, la mystique juive se constituait avec ses marques distinctives : affamée de science, raisonneuse et sèche, peu sympathique et même suspecte aux fervents Israélites, assez indépendante à l'égard du texte sacré et s'efforçant toutefois de se faire passer pour n'en être qu'une interprétation marginale, afin de ne pas éveiller la susceptibilité des purs. Telle est cette mystique juive, jusqu'ici peu connue, peu étudiée, dont M. Karppe retrace l'histoire, comme introduction à son étude sur le Zohar. — Il en trouve les premiers linéaments dans les livres talmudiques, où il note minutieusement tout ce qui a trait à l'enseignement de la « Mercabah », (le char de la vision d'Ézechiel comme symbole des mystères divins), et il nous montre qu'à la clôture du Talmud, la métaphysique de l'essence divine et la doctrine de l'émanation étaient déjà entrevues, et l'angélologie, les théurgies, l'arithmologie passablement développées. A partir de la clôture du Talmud jusqu'au XI^e siècle, la spéculation métaphysique et cosmogonique s'arrête ; la mystique devient toute imaginative

et sentimentale, et se préoccupe avant tout d'instruire ceux que la physiognomie et la chiromancie désignent à l'initiation, des pratiques qui doivent procurer l'entrée du « Pardès », cette vision délicieuse des ténèbres infernales et des splendeurs célestes. La spéculation se relève chez les grands théologiens juifs du ^x^e et du ^{xii}^e siècle, Saadyah, Ibn Gabirol, Juda Hallevi, Ibn Ezra et Maimonide, qui, sans presque le savoir et le vouloir, donnent leur apport à la mystique et, en quelques belles pages, nous dédommagent un peu, par avance, des conceptions délirantes de la Kabbale du ^{xiii}^e siècle, représentée par les trois écoles d'Isaac l'Aveugle, d'Eléasar de Worms, d'Aboutafia, et arrivée au moment de trouver enfin son expression adéquate, digne d'elle, dans le Zohar.

Du Zohar, M. Karppe entreprend de nous dire quatre choses : la date de son apparition, son cadre, sa méthode, sa doctrine. Le Zohar est de date relativement récente : personne n'en paraît soupçonner l'existence avant la fin du ^{xiii}^e siècle... Par ailleurs Jabes relève plus de 280 passages qu'il faudrait considérer comme interpolés si l'on voulait sauvegarder l'antiquité de la compilation (p. 314). Arguments extrinsèques et arguments intrinsèques établissent la modernité du Zohar ; l'on pourrait, même sans témérité, désigner, comme son auteur principal, Moïse de Léon, rabbin célèbre de la fin du ^{xiii}^e siècle. On le voit, M. Karppe ne croit devoir faire aucune concession aux distinctions et aux réserves de M. Ad. Franck et de l'École juive conservatrice. Le cadre du Zohar est vaste comme la spéculation humaine ; et, de fait, il embrasse « les élucubrations et les aberrations de tout l'Orient et de tout l'Occident » (p. 330). La méthode est l'allégorisme mystique, reposant sur ce principe que tout, dans l'Univers et dans la Bible, est à la fois réalité et symbole, les choses, les mots, les nombres, et leurs combinaisons. « Malheur à celui qui croit que la Thorah ne contient que de vulgaires récits et des paroles ordinaires.... Il est évident que dans chaque parole gît un mystère profond ; et le monde supérieur et le monde inférieur sont pesés sur la même balance (c'est-à-dire que les mêmes mots contiennent à la fois un sens relatif à la terre et un sens relatif au ciel » (337). Quant au contenu, le Zohar est censé être un commentaire du Pentateuque. Mais quel commentaire ! On peut en juger par les paroles suivantes de M. Karppe : « Selon les associations d'idées les plus fantaisistes, reliées entre elles par un fil invisible, le commentaire suit sa marche, entassant dans une confusion inextricable des interprétations exégétiques, des jeux d'homophonie et de synonymie, des combinaisons de lettres et de nombres, des propositions dogmatiques, des paraboles, des aphorismes, des fables, des odyssées symboliques. Les axiomes philosophiques les plus hauts coudoient les subtilités les plus puériles ; l'exégèse substantielle de l'école d'Espagne est

mêlée au verbiage scolastique, tout cela servant d'expression à des notions de philosophie, de théosophie, de théologie, de cosmogonie, de physique, d'étiologie, à des données relatives à l'astronomie, à l'astrologie, à l'alchimie, à la médecine, à la médecine occulte, à la botanique, à des superstitions touchant l'exorcisme, les amulettes, la chiromancie, la physiognomie, à toutes les formes imaginables de thaumaturgie et de théurgie, à un mysticisme vide, purement formel, des lettres, des nombres, des noms divins et des noms d'anges, à une mystique et à une poétique sans caractère définissable, à des jeux d'idées rebelles à toute analyse et qui n'ont, dans nos langues modernes, aucune possibilité d'expression » (p. 329). M. Karppe aborde quand même l'étude des doctrines du Zohar sur Dieu, le En-Sof (infini) et l'Ayn (aussi inconnaissable que le néant), l'Univers (émanation de la substance divine, efflorescence dans le temps du bourgeon divin), l'esprit et la matière, la loi sexuelle comme « forme primordiale de la création » (p. 426), les anges, l'homme, le bien et le mal, la destinée ultra-terrestre, le péché originel, la Trinité, l'alchimie. De cet exposé, comme du livre tout entier d'ailleurs, le lecteur tirera certainement deux conclusions : la première que M. Karppe connaît bien sa littérature juive ; la seconde, que le Zohar n'est décidément qu'un monstrueux mélange de notions disparates et souvent contradictoires, une sorte de chaos doctrinal, où quelques idées justes et belles sont jetées pêle-mêle et se perdent en des amas de conceptions souvent puériles et grotesques, aveuglément empruntées à tous les temps et à tous les pays.

M. TH. C.

Histoire de l'Ancien Testament, d'après le manuel allemand du Dr Schöpfer par l'abbé J. PELT. 3^e édition revue et augmentée, 2 vol. in-12. (Lecoffre, Paris.)

La lettre flatteuse que M. l'abbé Vigouroux adressait à l'auteur pour la préface de sa 1^{re} édition rend compte à la fois de l'objet et de la valeur de ce livre.

« Tous les amis des Saintes Lettres, dit l'éminent professeur, ne peuvent qu'applaudir à l'excellente idée que vous avez eue de traduire en français l'histoire de l'Ancien Testament du Dr Schöpfer. On sent universellement le besoin d'un livre de ce genre, approprié aux exigences scientifiques de notre époque, ne se bornant pas à un résumé pur et simple des faits racontés dans la Bible, mais les développant dans une mesure convenable, les coordonnant dans leur ordre chronologique, les reliant à l'histoire générale et mettant en particulier en évidence leurs relations avec le Nouveau Testament et avec Notre-Seigneur Jésus-Christ qui est l'Alpha et l'Oméga des Écritures comme de l'histoire universelle.

L'ouvrage du Dr Schöpfer se distingue précisément par ces qualités...

et il rend son travail encore plus utile en exposant les objections et en réfutant les ennemis de la révélation dans la mesure où le comporte son plan.

« Votre travail n'est pas d'ailleurs une simple traduction, vous avez su y mettre du vôtre et avec succès. Dans ce que vous avez gardé comme dans ce que vous avez modifié, vous avez fait œuvre de goût comme de science... »

Nous formons de bon cœur pour cette 3^e édition les mêmes vœux que formulait alors M. Vigouroux pour la diffusion de l'ouvrage — et d'autant plus que les travaux de notre confrère le P. Schiel et ceux de la *Revue Biblique* y ont été mis à contribution avec intelligence et sympathie.

Frère Elie de Cortone, par le D^r Ed. LEMPP. Etude biographique. 1 vol. in-8°. (Paris. Fischbacher, 1901.)

Elie de Cortone est incontestablement une des personnalités qui ont joué un rôle prépondérant dans l'histoire primitive de l'ordre des Frères Mineurs. Malheureusement, la personne comme l'action de Frère Elie ont été l'objet des critiques les plus vives et des accusations les plus graves. C'est pourquoi, au milieu de jugements passionnés et en l'absence d'une documentation précise, la figure du premier successeur de saint François d'Assise, dans le gouvernement de son ordre, est demeurée dans une pénombre qui la rendait quelque peu méconnaissable. Les nombreux travaux exécutés sur les origines franciscaines et l'étude des sources historiques permettent aujourd'hui de se rendre un compte plus exact de ce qu'a effectivement été Elie de Cortone.

Sur l'invitation de M. Paul Sabatier, dont les travaux avaient rendu l'entreprise plus facile, le D^r Lempp a consacré à Frère Elie une étude très soignée et très consciencieuse. Cette biographie, qui forme le tome III de la *Collection d'études et de documents sur l'histoire religieuse et littéraire du moyen âge*, nous permet maintenant de nous rendre un compte assez exact de la personne d'Elie et de son œuvre. Sans doute, bien des détails demeurent flottants, à raison de la documentation dont l'historien dispose, mais l'ensemble reste assez ferme et permet des jugements qui ne doivent guère s'éloigner de la vérité. Le D^r Lempp a déployé beaucoup de conscience pour éclairer de son mieux les événements qui constituent la biographie d'Elie; il a aussi jugé, croyons-nous, l'homme et l'œuvre avec une entière liberté d'esprit, dégagée des jugements contradictoires sur son héros, qui ont rendu si difficile une œuvre d'impartialité complète en ce sujet. Dans la mesure où nous pouvons en juger, nous estimons que la biographie d'Elie, par le D^r Lempp, est le fruit d'une clairvoyante et équi-

table critique. Elle rendra de grands services aux écrivains, aujourd'hui nombreux, qui s'occupent des origines de l'histoire franciscaine.

P. M.

Les Litanies de la Sainte Vierge. Etude historique et critique, par le R. P. ANGELO DE SANTI, S. J. Ouvrage traduit de l'italien, par l'abbé A. BOUDINRON. 1 vol. in-12, 241 pp. (Paris, Lethielleux.)

Ce volume contient une étude historique et critique sur les litanies de la sainte Vierge. Le sujet est intéressant, mais il est demeuré longtemps obscur. Les recherches du savant auteur de cette étude ont projeté un meilleur jour sur cette question. Il demeure sans doute encore bien des lacunes dans l'historique des différentes formes de litanies en l'honneur de la Vierge Marie, même dans l'histoire de celles qui sont devenues les plus communes et les plus célèbres sous le nom de litanies de Lorette. L'on possède toutefois, avec le présent ouvrage, une importante et sûre mise de fonds qui permettra à l'érudition ecclésiastique d'y ajouter avec sécurité et avec fruit. Cette édition française a d'ailleurs été accrue, par l'auteur, de nouveaux documents qui en font comme une œuvre nouvelle. La traduction est vive et naturelle et semble une rédaction originale. Le nom seul du traducteur suffit, au reste, à en faire l'éloge.

P. M.

La procession de saint Amable. — Les Porte-Châsses. — La Roue de Fleurs, par Ed. EVERAT. 1 vol. in-12, 93 pp. (Paris, Lethielleux.)

Cette intéressante plaquette est une contribution à l'histoire d'un culte local, celui de saint Amable de Riom. L'auteur, docteur ès lettres et avocat près la Cour d'appel de cette ville, nous décrit, avec soin et d'une plume élégante, quelques usages spéciaux qui donnent un caractère très original à la procession de saint Amable, célèbre dans le département du Puy-de-Dôme. Cinq phototypies ajoutent à l'intérêt et à l'agrément de cette monographie.

P. M.

Sancti Francisci Assisiensis et sancti Antonii Patavini Officia rhythmica, auctore Fratre Juliano a Spira, par P. HILARIN FELDER, O. M. C. 1 vol. in-8°, 179-LXXI pp. — Freiburg (Schweiz), 1901.

Cette publication, comme l'indique suffisamment son titre, relève de l'histoire de la liturgie et du plain-chant. Elle reproduit avec beaucoup d'exactitude et de soin l'œuvre mélodique consacrée à saint François d'Assise et à saint Antoine de Padoue par Julien de Spire, frère mineur,

ancien maître de chapelle de saint Louis. Le R. P. Hilarin reproduit en phototypie l'office de saint François, puis, en annotation moderne, celui du même saint et celui de saint Antoine de Padoue. Ces documents intéressants sont précédés d'une importante étude dans laquelle l'éditeur examine avec une remarquable érudition les diverses questions soulevées par l'œuvre musicale de frère Julien. C'est ainsi qu'il étudie l'origine des deux offices, leur histoire, les manuscrits qui les renferment, leur valeur artistique, et enfin la personne et les autres œuvres présumées du célèbre plain-chantiste. Les personnes qui s'intéressent à l'histoire de la liturgie et du chant sacré trouveront dans cette publication, très soignée à tous les points de vue, des renseignements fort intéressants.

P. M.

Saint Antoine de Padoue (1195-1231), par A. LÉPITRE. Deuxième édition.
1 vol. in-12, 209 pp. (Paris, V. Lecoffre.)

Autant les récits de miracles de saint Antoine de Padoue sont nombreux, autant sont rares les données positives qui constituent la trame historique de ses biographies. Les sources primitives, à ce point de vue, sont très pauvres et encore n'est-il pas toujours facile de les mettre d'accord ou de déterminer leur autorité respective. Malgré les difficultés inhérentes au sujet, M. l'abbé Lepitre, professeur à l'Université catholique de Lyon, ne s'est pas laissé arrêter. Armé d'une critique patiente et judicieuse, il a tenté de mettre, au meilleur jour, la figure historique du grand thaumaturge padouan. Son livre sur saint Antoine représente, croyons-nous, ce qu'on peut raisonnablement dire, dans l'état où se trouve actuellement la documentation historique. Il a évité le double écueil d'accepter les yeux fermés des renseignements incohérents ou sans fondement, et de pousser la critique à des solutions trop négatives.

Tel qu'il se présente, l'ouvrage de M. Lepitre est bien informé, rédigé avec clarté, précision et une juste élégance. Les discussions inévitables qu'emporte le sujet y sont réduites à des proportions raisonnables et ne peuvent qu'être bien venues auprès des lecteurs instruits de la collection « Les Saints », dont il est un des bons travaux.

Je n'ai pas vu que M. Lepitre, non plus les autres historiens de saint Antoine, ait tiré parti d'un mot de Salimbene. Ce n'est qu'un mot, sans doute, mais en présence de la rareté des données historiques, il est précieux. Salimbene s'était proposé d'écrire une vie de saint Antoine, ce que vraisemblablement il n'a pas fait. Il nous apprend à cette occasion qu'Antoine fut compagnon de saint François : *Hic fuit ex ordine fratrum Minorum, et socius beati Francisci* (*Chronica*, Parma, 1857, p. 30). Nous savons ainsi

que saint Antoine a vécu pendant un temps plus ou moins long dans la société de saint François.

P. M.

La Crise religieuse et les leçons de l'histoire, par le R. P. MAUMUS, dominicain.
In-12. (Fasquelle, Paris.)

Voici comment l'auteur exprime lui-même, dans son avant-propos, les pensées qui lui ont dicté son ouvrage :

« La première fois que l'Église annonça au monde la rédemption opérée par le Christ, elle parla une langue que, malgré la diversité des races, comprirent les étrangers venus à Jérusalem, et depuis elle ne cesse d'inspirer à ses envoyés un langage intelligible à ceux qu'elle veut évangéliser. « Si je ne comprends pas le sens de vos paroles, disait saint Paul aux Corinthiens, je suis pour vous un barbare; mais je rends grâce à Dieu de parler la même langue que vous (1). »

C'est la condition de son universalité.

Chaque siècle a sa langue propre qui reflète les idées, les préoccupations, les tendances, les passions dont il est animé et dont l'apôtre doit se pénétrer, s'il ne veut pas que sa parole soit la voix de celui qui parle dans le désert.

Bossuet raconte (2) qu'au xvi^e siècle, alors que s'amoncelait l'orage que Luther fit éclater, beaucoup de prédicateurs prêchaient surtout les indulgences, les pèlerinages, l'aumône aux religieux et les pratiques pieuses, qui sont seulement l'accessoire de la vie chrétienne; ils négligeaient ce qui en fait l'essence.

Aujourd'hui, comme aux temps de Luther, l'Église subit en France une crise que nous devons travailler à conjurer. Beaucoup d'hommes s'éloignent d'elle. Pour les uns, elle est une relique du passé, une ruine dont on peut admirer encore les proportions grandioses, mais qu'il faut laisser, inutile et vénérée, dans le musée de l'histoire. Pour d'autres, elle est un obstacle qui s'oppose à la marche des peuples; un effort persévérant pour les faire retourner en arrière; une coalition d'intérêts avides et ambitieux pour l'exploitation de la démocratie qu'elle aspire à dominer et à vaincre.

Pouvons-nous assister impassibles à la formation de cet orage qui, s'il n'éclate pas à la façon de celui du xvi^e siècle, car les temps sont changés, peut du moins voiler, aux yeux d'un grand nombre de nos contemporains, la lumière de la vérité que nous sommes chargés de leur annoncer? Non, évidemment. Notre devoir est de dissiper les nuages. Nous manquerions à notre mission si nous nous consacrons exclusivement à la garde du

(1) I Cor., xiv.

(2) *Histoire des variations*, I. V.

troupeau resté fidèle, et si nous ne tentions pas de gagner à l'Église ceux qui ne partagent pas notre foi. Essayons du moins de combattre les préjugés qui les éloignent ; faisons vers eux la moitié du chemin, Dieu fera le reste.

Les moyens dont parle Bossuet et qu'employaient beaucoup de prêtres contemporains de Luther, seraient inefficaces. Ils peuvent exciter la ferveur des croyants, ils ne ramènent pas les incrédules, ils ne désarment pas les ennemis : ils seraient même dangereux, s'ils nous entretenaient dans l'illusion que la victoire est gagnée parce que quelques milliers de fidèles ont répondu à notre appel. Le chant des cantiques berce doucement l'âme croyante ; il faut autre chose pour ramener l'indifférent et désarmer l'ennemi. Il faut d'abord leur parler un langage qui attire leur attention et les dispose à nous écouter favorablement.

Or il est un sujet sur lequel ils n'hésiteront pas, je crois, à entrer en conversation avec nous et qui peut être comme un pont jeté sur l'abîme qui sépare les deux camps.

Il n'est personne aujourd'hui, en France, qui ne prête une oreille attentive quand on parle des *Droits de l'homme*. Cette thèse résume et condense les idées, les espérances, les aspirations de la France contemporaine ; elle est comme la marque caractéristique de notre époque. La formule qui l'exprime est sur toutes les lèvres ; elle est le drapeau autour duquel est groupée la génération dont nous sommes et ses plis, qui flottent sur toutes les têtes, sont le symbole du monde nouveau.

En parlant des droits de l'homme, j'ai donc quelque espoir de me faire écouter de ceux devant lesquels je viens plaider encore la cause de l'Église.

J'ai groupé autour de cette idée fondamentale quelques pages détachées de notre histoire, où je prouve, par les faits, que, si la société qui a pris les droits de l'homme pour devise est sujette à des défaillances et en butte à des épreuves que je ne rappelle pas parce qu'elles sont sous nos yeux et que nous les connaissons, puisque nous en souffrons personnellement, les temps qui ont précédé n'en ont pas été exempts ; qu'à toutes les époques, la somme des douleurs qui a pesé sur le monde a été très lourde, et plus lourde encore autrefois qu'aujourd'hui...

J'apporte un élément pacificateur à la solution de la crise religieuse contemporaine en démontrant, par l'histoire, que l'évolution politique et sociale dont les dernières années du XVIII^e siècle ont donné le signal, était nécessaire et juste (1) ; que l'Église de France n'a pas à regretter un régime qui avait fait d'elle une captive, et je m'abrite derrière le grand nom de Lacor-

(1) Voir la lettre du P. Lacordaire à M. Foisset, 25 mai 1842.

daire, dont on a dit qu'il a été invinciblement attaché aux principes et aux conquêtes de 1789 (1). »

On le voit, l'auteur ne fait que compléter ses précédentes études, bien connues du public, en illustrant, par des tableaux d'histoire, des idées qui sont celles de sa vie, parce qu'elles lui ont toujours paru répondre aux plus pressantes nécessités du temps présent.

D. S.

La Civilisation païenne et la famille, par le R. P. REYNAUD, aumônier de l'École Albert-le-Grand, 1 vol. in-16. (Paris, Perrin.)

Dans un temps où l'on voudrait, en certains milieux, supprimer le christianisme, il n'est pas mauvais de constater, pièces et documents en mains les résultats auxquels la civilisation païenne est arrivée. Dans un précédent ouvrage, l'auteur avait mis en regard la civilisation païenne et la morale chrétienne; aujourd'hui, c'est la famille telle que le paganisme, à l'apogée de sa culture, l'a faite, qu'il nous montre. Société conjugale, société domestique, éducation, tels sont les thèmes étudiés et développés et qui ramènent au dernier mot de la préface : *La famille sera chrétienne ou elle ne sera plus.* »

Notre-Seigneur Jésus-Christ dans son Evangile, par H. LESÈTRE, curé de Saint-Etienne-du-Mont. — (Paris, Lethielleux.)

Dans un discours à l'Assemblée nationale, Victor Hugo disait : « Quand la France saura lire,ensemencez les villes et les villages d'Évangile; Jésus-Christ en savait plus long que Voltaire. Au peuple qui travaille et qui souffre, donnez au peuple, pour qui ce monde est mauvais, la croyance en un monde meilleur fait pour lui, et il sera tranquille et patient. »

Cette parole, si profondément oubliée par ceux qui à l'heure actuelle s'appliquent le plus à célébrer la gloire du grand poète, semble devenir de plus en plus la règle de conduite de tous les apôtres du bien. C'est un fait aujourd'hui, plus que jamais, quiconque parmi les croyants parle ou écrit sent le besoin de revenir purement et simplement à l'Évangile, de faire revivre l'adorable figure du Christ, tels que nous l'ont dépeint les premiers prêcheurs, de nous raconter les douces et suaves paraboles qui ont converti le monde. Or parmi ces semeurs de la céleste semence, nul ne travaille plus activement que M. l'abbé Lesêtre, curé de Saint-Étienne-du-Mont.

Tout le monde connaît ses nombreux ouvrages sur l'Ancien Testament, sur Job, les Psaumes, les Proverbes, la Sagesse, l'Ecclésiastique, ses études sur la Passion, sur l'Église au temps des apôtres; et voici qu'il vient

(1) Lettre de Montalembert au P. Chocarne.

de nous donner une nouvelle vie de Jésus-Christ racontée par l'Évangile lui-même.

Le but qu'il s'est proposé, il nous le dit dans son introduction : reproduire intégralement le texte sacré, présenter les événements dans l'ordre qui paraît le plus naturel ; quand plusieurs évangélistes rapportent le même fait ou les mêmes paroles, combiner leurs écrits en un seul de manière qu'aucun des traits particuliers à chaque écrivain ne soit négligé, aider enfin l'intelligence du texte évangélique par des explications claires, concises et substantielles, tout en laissant au lecteur chrétien l'honneur et la joie de l'approfondir lui-même par ses méditations personnelles.

Ne s'adressant pas aux savants et aux critiques, mais aux chrétiens, aux âmes droites qui désirent connaître la vérité du Christ, et s'inquiètent peu de savoir ce que les incrédules ont fait ou écrit contre lui, M. Lesêtre a cru qu'il était inutile de faire une place à la polémique ; néanmoins, comme la foi chrétienne a souvent besoin de se mettre sur la défensive, il n'a point négligé d'appuyer sur de sérieuses autorités et de solides raisons l'interprétation des passages les plus fréquemment attaqués.

A. D. D.

Pages d'Évangile, par M. l'abbé PLANUS. Tome II. « Récits et Paraboles ». (Paris, Poussielgue.)

Citer le nom de M. l'abbé Planus, c'est évoquer une belle et profonde action sacerdotale et donner un grand exemple du bien qu'on peut accomplir de nos jours par la parole et par le livre. M. l'abbé Planus nous donne, chez Poussielgue, le deuxième groupe de ses « Pages d'Évangile » qu'il intitule *Récits et Paraboles*. Il s'adresse à toutes les âmes qui sont en lutte avec la Foi ou qui la cherchent ou qui l'embrassent généreusement, et leur présente comme en une « galerie de peinture » — c'est son mot — des portraits d'ancêtres qui datent de l'Évangile. Seulement, loin d'être démodés, ces portraits d'ancêtres sont jeunes, vivants, modernes. Ils fixent certains traits de l'âme humaine aux prises avec la vérité, qui sont de tous les temps. Voilà ce qui rend aussi attrayante qu'utile la lecture et même la méditation de ce beau livre. Le goût est présentement aux scènes animées. Ne fût-on pas disposé à lire un exposé dogmatique, on lira une suite de chapitres où, dans un décor sans cesse varié, évoluent divers personnages dont l'action dramatise la vérité. Or l'Évangile, à la fois si profond et si pittoresque, se prêterait toujours à une telle mise en scène. Seulement, pour donner à ce travail toute l'ampleur et tout le respect qu'il comporte, il fallait une âme de prêtre dans toute la force et la beauté du terme. Il fallait que sous l'écrivain on sentît battre un cœur d'apôtre et

penser un théologien : nul doute que tous ceux qui connaissent les œuvres de M. l'abbé Planus ne reconnaissent qu'une fois de plus, dans ces « Récits et Paraboles » la grâce l'a véritablement inspiré.

J. M.

Le Pessimisme contemporain, abbé MANO (1 vol. de la collect. *Science et Religion*, Bloud et Barral).

Excellent petit résumé de la question. L'énigme de la vie. La solution pessimiste, telle que l'ont chantée les poètes, expliquée les philosophes, prêchée certaines religions. La vraie solution, que le christianisme seul peut donner entière et certaine. Que l'auteur nous permette une remarque infinitésimale : qu'il prenne garde aux noms propres ; on trouve *Orgon* pour *Argan*, *Goyau* pour *Guyau*, *Vallert* pour *Valbert*, *Beaudelaire*, etc. La collection *Science et Religion* étant vulgarisatrice, plusieurs lecteurs pourront s'y tromper.

Annuaire Pontifical 1902. (Maison de la Bonne-Pressé, Paris.)

Sous ce titre, Mgr Albert Battandier publie chaque année un gros volume in-16 de 640 pages, avec de nombreuses illustrations, et nous donne les renseignements les plus utiles et les plus précis sur l'état actuel de l'Église, sur la vie officielle et privée du Souverain Pontife, sur les Éminentissimes Cardinaux, Nosseigneurs les Évêques, les Congrégations romaines et leurs diverses attributions, les ordres religieux, les missions étrangères, les différentes œuvres, etc., etc.

Les cinq volumes déjà parus forment une véritable encyclopédie, un cours complet d'histoire de l'Église, de théologie et de droit canon, car Mgr Battandier ne se contente pas de nous dire ce qui se fait ; il remonte aux origines, il donne la raison de tel usage ou de telle institution, il raconte l'histoire de tel ordre religieux, les vicissitudes et les progrès de telle mission.

Le Gérant : P. SERTILLANGES.

PARIS. — IMPRIMERIE F. LEVÉ, RUE CASSETTE, 17.

Librairie DELHOMME & BRIGUET
Gabriel BEAUCHESNE & C^{ie}, 83, rue de Rennes, Paris (VI^e)

Vient de Paraître : LA 8^e ÉDITION, CORRIGÉE ET AUGMENTÉE

LA VIE INTÉRIEURE
SIMPLIFIÉE ET RAMENÉE A SON FONDEMENT
Ouvrage publié par le R. P. J. TISSOT

SUPÉRIEUR DES MISSIONNAIRES DE SAINT-FRANÇOIS-DE-SALES A ANNECY

1 vol. in-12 4 fr.

John RUSKIN
UNTO THIS LAST
ET MEME A CE DERNIER

Traduit de l'anglais sur la 30^e édition par M. l'abbé PELTIER
Introduction et préface de H.-J. BRUNHES.

In-18 jésus 3 fr. 50 franco 4 fr.

MEMENTO DE VIE SACERDOTALE
DIRECTOIRE DU JEUNE PRETRE AU TEMPS PRÉSENT
Par M. l'abbé DEMENTHON

DIRECTEUR AU GRAND SÉMINAIRE DE BOURG

1 vol. in-18 2 fr.

Jésus-Christ, prêtre et victime. Méditations sur les mystères de Notre-Seigneur Jésus-Christ, considéré au point de vue de son sacerdoce et de son état de victime. 2^e édition, soigneusement revue par un Père de la même congrégation. 2 vol. in-18 raisin. . . . 4 fr.

Quarante lectures ou instructions pour le carême. Les grands témoignages de l'amour de Jésus-Christ et les grands devoirs du chrétien, par l'abbé J. RECONDON, directeur à l'institution Saint-Pierre (Bourg). 2^e édition. 1 vol. in-12. 2 fr. 50

Librairie Victor LECOFFRE, rue Bonaparte, 90, PARIS (VI^e)

Méditations à l'usage du clergé et des fidèles pour tous les jours de l'année, par M. HAMON, curé de Saint-Sulpice. *Vingt-neuvième édition.* 3 vol. in-12. 9 fr.

Le même ouvrage. 4 vol. in-18 12 fr.

Imitation (1^e) de Jésus-Christ méditée, ou Suite de considérations pieuses adaptées à chaque chapitre; par l'abbé HERBERT. *Dir-septième édition.* 2 vol. in-12. 6 fr.

Pratique de la perfection chrétienne, du R. P. ALPHONSE RODRIGUEZ, de la Compagnie de Jésus; traduction nouvelle faite sur l'espagnol, par M. l'abbé CROUZET, auteur de la traduction du *Guide des pécheurs. Nouvelle édition.* 4 beaux vol. in-12. 8 fr.

Souffrances de N.-S. Jésus-Christ, par le P. THOMAS DE JÉSUS, traduit par le R. P. ALLEAUME. *Nouvelle édition.* 2 vol. in-12. 2 fr. 80

Police (la) autour de la personne de Jésus Christ, par M. l'abbé AUGUSTIN LEMANN. Gr. in-18. 0 fr. 60

Valeur de l'assemblée qui prononça la peine de mort contre Jésus-Christ, par MM. les abbés LEMANN. 1 vol. in-8^e. 2 fr.

OUVRAGES DE M. L'ABBÉ FOUARD

La Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ. *Sixième édition.* 2 vol. in-8^e, avec cartes et plans. 14 fr.

— Le même ouvrage. *Treizième édition.* 2 vol. in-12. 8 fr.

Saint Pierre et les premières années du Christianisme. *Quatrième édition.* 1 volume in-8^e, avec cartes et plans. 7 fr. 50

— Le même ouvrage. *Septième édition.* 1 vol. in-12. 4 fr.

Saint Paul, ses missions. *Quatrième édition.* 1 vol. in-8^e orné de cartes et plans, 7 fr. 50

— Le même ouvrage. *Septième édition.* 1 vol. in-12. 4 fr.

Saint Paul, ses dernières années. 1 vol. in-8^e, orné de cartes et plans. 7 fr. 50

— Le même ouvrage. *Quatrième édition.* 1 vol. in-12. 4 fr.

Viennent de paraître :

LE MERVEILLEUX DIVIN ET LE MERVEILLEUX DÉMONIAQUE

Par le R. P. D. Bernard Marie **MARÉCHAUX**

Bénédictin de la Congrégation Olivétaine.

Ouvrage précédé d'une lettre de S. G. Myr DE PÉLACOT, évêque de Troyes.

Un beau volume in-8° Prix : 5 fr. ; *franco* 5 fr. 50

Le problème essentiel de la mystique, à savoir la distinction du Vrai et du Faux dans l'extra-naturel, ou mieux du Divin et du Démoniaque, est élucidé ici avec une parfaite critique et dans une langue très claire.

LES PRINCIPES

OU

ESSAI SUR LE PROBLÈME DES DESTINÉES DE L'HOMME

Par l'abbé Georges **FRÉMONT**

Docteur en théologie, chanoine d'Alger et de Carthage, de Poitiers, de Nice et d'Albi.

II. Importance souveraine des destinées de l'homme dans l'histoire, la haute littérature et la philosophie.

Un beau volume in-8. Prix : 5 fr. ; *franco* 5 fr. 50

M. Frémont continue dans ce deuxième tome la démonstration de l'importance souveraine du Problème de nos destinées. Il y expose que la recherche d'une solution à cette question angoissante a été de tous temps la préoccupation essentielle des hommes de pensée.

LA VIE DU CŒUR ET L'ÉVANGILE

Par l'abbé **EDELIN**, Curé d'Yerres.

Un volume in-12. Prix : 2 fr. ; *franco* 2 fr. 25

L'auteur a jugé opportun, en un temps où l'on se préoccupe si exclusivement de culture intellectuelle, de rappeler, d'après l'Evangile, la loi du véritable perfectionnement qui est d'ordre moral.

SCIENCE ET RELIGION

ÉTUDES POUR LE TEMPS PRÉSENT

Volumes in-12 de 64 pages compactes. Prix, *franco* 0 fr. 60 le vol.

200 VOLUMES PARUS

Viennent de paraître nos 187-200 :

187. **Les Motifs d'espérer.** Discours prononcé à Lyon, le 24 novembre 1901, par Ferdinand BRUNETIÈRE, de l'Académie française. Edition officielle augmentée de nombreuses notes. 1 vol.
188-189. **Les Relations entre la Foi et la Raison.** Exposé historique, par M. l'abbé de BROGLIE, avec préface par le R. P. Augustin LARGENT, de l'Oratoire, professeur à la Faculté de théologie de Paris. 2 volumes. 1 fr. 20
190-191-192. **Origines du Protestantisme,** par E. LAFFAY, docteur ès lettres. 3 volumes se vendant séparément :
I. *L'Allemagne au temps de la Réforme.* 1 vol. ; II. *Luther.* 1 vol. ; III. *La Conquête luthérienne.* 1 vol.
193. **Les Sciences physiologiques,** leur passé et leur présent, par Charles GODARD, agrégé de l'Université, membre associé correspondant de l'Académie de Besançon. 1 vol.
194. **La Supériorité du Christianisme.** Coup d'œil sur les religions comparées, par Pierre COURBET. 1 vol.
195. **La Formation de la volonté,** par J. GUIBERT, prêtre de Saint-Sulpice, supérieur du Séminaire de l'Institut catholique de Paris. 1 vol.
196. **Les Danses macabres et l'Idée de la mort dans l'art chrétien,** par Louis DUMIER, docteur ès lettres. 1 vol.
197. **Premiers principes d'Economie politique,** par H. RUBAT DU MÉRAC, professeur à la Faculté libre de droit de Paris. 1 vol.
198. **L'Évocation des morts,** par le R. P. A. MATIGNON, S. J. 1 vol.
199. **L'Eglise et le rachat des captifs,** par Paul DESLANDRES, archiviste paléographe. 1 vol.
200. **La Propriété foncière du Clergé sous l'ancien régime de la vente des biens ecclésiastiques pendant la Révolution,** par G. LECARPENTIER, licencié ès lettres, diplômé d'études supérieures d'histoire. 1 vol.



Nouveauté

LA FRANCE AU DEHORS

Les Missions

Catholiques Françaises
au XIX^e Siècle

publiées sous la direction du

PÈRE J.-B. PIOLET, S. J.

avec la collaboration de toutes les Sociétés de Missions

3 volumes parus :

I. — MISSIONS D'ORIENT

526 pages. — 213 gravures.
14 grandes planches.

II. — ABYSSINIE INDE, INDO-CHINE

510 pages. — 215 gravures.
19 grandes planches.

III. — CHINE ET JAPON

504 pages. — 235 gravures. — 18 grandes planches.

Chaque volume in-8° grand Jésus, imprimé par LAHURE sur papier couché, broché.

Prix net. 12 fr.

Avec demi-reliure, tête dorée. 18 fr.

Pour paraître successivement :

IV. OCÉANIE ET MADAGASCAR. | V. MISSIONS D'AFRIQUE.

VI. MISSIONS D'AMÉRIQUE.

Cinquante exemplaires de grand luxe, signés, numérotés à la main, ont été tirés sur papier impérial du Japon. PRIX DE SOUSCRIPTION à cette édition de luxe : 300 fr. par exemplaire de l'ouvrage complet en six volumes, porté en sus.

LIBRAIRIE ARMAND COLIN, 5, RUE DE MEZIERES, PARIS.

CORRESPONDANCE MARC

Réflexions et Menus propos

Qu'il est donc difficile de placer son argent dans des valeurs sûres et de tout repos!..... Il y a quelque vingt ans, on pouvait se contenter d'acheter des obligations de Chemins de fer, des actions de Chemins de fer, des actions Gaz, Omnibus : on se composait ainsi un petit portefeuille donnant des revenus modestes, mais assurés et dont le capital, loin de décroître, s'accroissait insensiblement, chaque année, par la hausse de ces bonnes valeurs. Les temps sont changés. Les actions de Chemins de fer ont baissé de 30 0/0; les obligations de 10 0/0, les Omnibus et les Gaz de 50 et 60 0/0. Le plus sage des capitalistes a vu sa sagesse trompée et sa petite fortune diminuer de moitié. Ceux qui, plus aventureux, se sont jetés à corps perdu dans les affaires de transports, dans les monopoles municipaux, ont perdu presque tout leur avoir. Il n'y a donc plus de ces bonnes valeurs sur lesquelles un honnête capitaliste pouvait dormir tranquille : il faut incessamment les surveiller. Après avoir passé une partie de sa vie à gagner une modeste aisance, il faut passer la seconde à défendre son capital. On voit combien il est nécessaire d'avoir sous la main un conseiller financier, sûr, instruit, honnête et expérimenté.

La **Correspondance Marc** a voulu essayer de jouer ce rôle. Depuis 4 ans, dans un bulletin hebdomadaire, court et substantiel, elle a éclairé la clientèle d'élite qui a bien voulu lui accorder sa confiance. Elle a fait vendre les valeurs douteuses, elle a fait pressentir les pièges qu'on tend à la petite épargne et les illusions dans lesquelles on fait tomber la grosse. Elle a prévu la baisse des obligations lombardes, des actions de chemins de fer, des valeurs russes, des valeurs de tramways. La **Correspondance Marc** lit par semaine 100 journaux financiers, elle est abonnée à toutes les agences télégraphiques, dont elle a les primeurs. Elle a, dans les principaux centres financiers, des correspondants sûrs et discrets dont les informations font autorité. Elle ne fait pas beaucoup de bruit et ses services pour être silencieux et modestes n'en sont que plus appréciés. Elle renseigne sur toutes les valeurs cotées ou non. Elle paie sans aucun frais tous les coupons domiciliés en Europe. Elle répond, par retour du courrier, à tous les renseignements qu'on lui demande sur toutes les valeurs. *Tout lecteur de ce recueil qui lui adressera sa carte, affranchie à 5 centimes, recevra pendant 2 mois le service du bulletin hebdomadaire.*

La **Correspondance Marc** est administrée par M. BARTHELEMY, officier de la Légion d'honneur, dont le domicile personnel est à Paris, 50, rue Saint-Ferdinand. Dans le monde qui patronne ses idées, la **Correspondance Marc** peut donner les références les plus indiscutées.

CORRESPONDANCE MARC,

1, rue du Quatre-Septembre
PARIS (2^e).

M. DEBROAS, 10, rue Nouvelle, Paris (IX^e) est seul
chargé et responsable des
Annonces de la « Revue Thomiste »

REVUE THOMISTE

LE SURNATUREL

Le surnaturel est à l'ordre du jour. Repoussé à l'origine des choses, il est devenu plus que jamais, à notre époque, le *signum cui contradicetur*. Il est affirmé, proclamé, recherché, poursuivi par les uns et nié, répudié, combattu avec une égale énergie par les autres. La libre pensée le conteste sans prendre beaucoup la peine de le connaître. Les croyants n'en eurent jamais plus souvent le nom sur les lèvres ou sous leur plume, et il n'est pas certain qu'ils s'en forment une idée toujours bien claire et bien exacte.

Nous avons cru qu'un effort ayant pour but de le faire mieux connaître et comprendre ne serait pas dépourvu d'utilité. L'apologétique chrétienne chargée de le prouver et de le défendre y pourrait gagner une attitude plus résolue, une tactique plus sûre d'elle-même et plus efficace. Les catholiques, qui font profession de le réaliser dans leur vie religieuse et morale, auraient évidemment intérêt, afin d'éclairer leurs jugements et leur conduite, à savoir le reconnaître avec une certitude à peu près infaillible et à le distinguer nettement de sa négation théorique ou pratique, le naturalisme, justement appelé la grande erreur de tous les temps et surtout du nôtre. Ces raisons et d'autres du même ordre, plus l'espérance de présenter ce grand et important sujet sous un jour un peu nouveau ou du moins sous un aspect encore peu étudié, nous ont fait entreprendre et rédiger cet essai.

C'est une étude plutôt didactique, supposant des lecteurs déjà familiarisés avec les spéculations de la théologie et de la philosophie. Nous nous adressons surtout aux théologiens, les priant de ne juger notre pensée qu'après en avoir suivi jusqu'au bout l'exposé et le développement.

DÉFINITION DU SURNATUREL

La question capitale à laquelle il nous faut avant tout répondre est celle-ci : Qu'est-ce que le surnaturel ? Nous ne pouvons par conséquent rien faire de mieux que de rester fidèle à la méthode ancienne et d'entrer dans notre sujet par la définition.

Définir le surnaturel ou simplement en préciser la notion dans une formule claire, exacte, incontestée, embrassant tout l'objet et ne convenant qu'à lui, n'est pas une tâche aisée, à en juger soit par le silence presque unanime des théologiens, soit par le laconisme, les hésitations, les obscurités, les divergences de ceux, en petit nombre, qui s'y sont essayés. Avant de le tenter nous-même, faisons deux remarques préliminaires.

D'abord écrivant spécialement pour des lecteurs que nous supposons versés dans la science théologique, nous écartons, sans nous y arrêter, les notions erronées du surnaturel qui ont assez communément cours dans les milieux étrangers ou hostiles à la doctrine catholique. Le surnaturel dont nous entendons parler est le surnaturel vrai et proprement dit, le surnaturel absolu, qui dépasse toute nature et non point le surnaturel relatif qui dépasse simplement soit la nature humaine, soit la nature corporelle.

De même, nous adressant à la classe de lecteurs que nous venons de dire, nous estimons superflu de leur prouver le fait du surnaturel. Nous le supposons comme nous supposons qu'ils en ont une notion déjà suffisante. D'ailleurs, aucun fidèle, peut-être même aucun homme arrivé au plein usage de sa raison, ne l'ignore complètement.

Ce dont il s'agit ici, comme toutes les fois qu'on se propose de définir une chose déjà au moins obscurément connue, c'est de trouver une formule, claire, universelle, répondant adéquatement à l'idée que se fait de la chose quiconque en comprend le nom, apte ensuite à servir de base à une étude scientifique du sujet. Voulant traiter du surnaturel nous en cherchons d'abord une définition juste et claire qui nous permette de le distinguer et de le reconnaître dans tous les cas, de lui assigner sa place dans l'univers, d'en délimiter l'étendue, de savoir autant que faire se peut, là où il

est et là où il n'est pas. Telle est, nous semble-t-il, la fin et l'utilité d'une bonne définition.

DÉFINITION NÉGATIVE DU SURNATUREL

Il est une définition du surnaturel consacrée, croyons-nous, par l'accord unanime des théologiens catholiques : c'est la définition que nous qualifions de négative. Elle consiste à dire que le surnaturel est ce qui dépasse toute nature créée. Notion vraie, déjà précieuse, sur laquelle il est permis de bâtir comme sur un fondement au moins provisoire, que l'on peut invoquer à titre de *criterium*, nous le ferons nous-mêmes à l'occasion, mais qui cependant a une double imperfection.

La première c'est d'être négative. Elle nous dit simplement que le surnaturel n'est pas la nature, mais quelque chose en dehors et au-dessus. En d'autres termes elle nous apprend ce que le surnaturel n'est pas, mais elle est muette sur ce qu'il est. Et cependant combien notre science sur ce sujet serait plus complète et plus sûre, si une définition positive nous en révélait le constitutif ! Cette définition positive, nous essayerons de la formuler. Il nous faut d'abord examiner et expliquer plus à fond la définition négative que nous avons sous les yeux.

Elle se borne, avons-nous dit, à exprimer que le surnaturel est une chose en dehors et au-dessus de la nature. De là une seconde imperfection, celle de reculer seulement, du moins dans une large mesure, la difficulté que l'on cherche à résoudre. Car aussitôt la question se pose : Qu'est-ce que la nature ? que comprend-elle ? quelle est l'étendue de son domaine ? Il est clair que la valeur et l'utilité de la définition négative du surnaturel (*quod naturam superat*) est subordonnée à la connaissance que l'on a de la réponse à donner à cette nouvelle série de questions. Si nous ne savons pas au préalable ce qu'est la nature, jusqu'où elle peut s'étendre et s'élever, il nous servira de peu pour la science du surnaturel d'avoir appris qu'il s'en distingue profondément et la dépasse.

Or, lorsqu'on entreprend de définir et de préciser ce qu'il faut entendre par *la nature*, on éprouve quelque surprise de retrouver des obscurités, des incertitudes toutes pareilles à celles dont la

notion du surnaturel lui-même est enveloppé. Même embarras, mêmes divergences de vues parmi les théologiens; et on n'en sera pas trop étonné quand on aura parcouru la discussion très courte et très sommaire qui va suivre.

Qu'est-ce donc que la nature?

Écartons d'abord, avec une simple mention, l'acception erronée et entachée de matérialisme du mot nature, servant à ne désigner que le monde matériel. Les lecteurs pour lesquels nous écrivons, savent que l'ordre de la nature s'étend bien au delà du monde des corps, qu'il embrasse également celui des esprits purs. Ils savent aussi, nous ne pouvons en douter, que, en outre des existences actuelles, il comprend une multitude innombrable de possibles.

La nature dont il est ici question, il est à peine besoin de le faire remarquer, est la nature universelle, totale, envisagée comme un grand Tout qui résulte de la somme de toutes les natures particulières. Il est inutile, croyons-nous, de nous attarder à expliquer ce qu'il faut entendre par la nature d'un être. C'est une notion que, de nouveau, nous supposons acquise à un degré suffisant en ceux qui liront ces lignes.

Tout être créé, soit existant, soit possible, étant intrinsèquement constitué par sa nature, la première idée qui doit s'offrir à l'esprit, de la nature créée, totale, universelle, est celle de l'universalité, de la totalité des êtres créés soit existants, soit possibles. La nature, à laquelle le surnaturel s'oppose et se surajoute, sera donc l'ensemble, l'universalité des êtres créés existants et possibles.

Mais qui ne voit l'antinomie qu'entraîne cette conception de la nature, sur le terrain même où se meut notre étude? Comment n'englobe-t-elle pas le surnaturel aussi bien que les êtres de la nature? Car le surnaturel réalisé ou réalisable (celui dont nous entendons parler) n'est-il pas compris dans l'universalité des êtres créés existants ou possibles? Il en faut donc conclure que la définition de la nature que nous venons de rapporter est trop large. Il paraît nécessaire de la restreindre à l'aide d'une différence propre à la nature et exclusive du surnaturel.

C'est ce que certains auteurs anciens tentèrent de faire en opinant que la nature s'étend aux seules existences actuelles. D'autres comprenant que c'était trop peu, voulurent bien adjoindre

aux êtres existants ceux des possibles qu'une certaine affinité, une certaine proportion rendent susceptibles de s'adapter au plan de la création actuellement réalisée. Parmi ces derniers auteurs nous trouvons le célèbre Ripalda dans son grand ouvrage de *Ente supernaturali*.

Les deux sentences, qui ne diffèrent l'une de l'autre que du plus au moins, ont à peine besoin d'être réfutées à notre époque. Elles pèchent par défaut et par excès. Car, d'une part, le pouvoir de s'adapter au monde des réalités, et même l'existence actuelle conviennent au surnaturel non moins qu'aux êtres de la nature, et ne peuvent par conséquent constituer la différence propre de ces derniers. D'autre part, nous croyons que personne à notre époque ne s'aviserait de contester que, en outre et en dehors de l'Univers existant, d'autres mondes soient possibles, distincts et profondément disparates du nôtre et appartenant encore, comme lui, à l'ordre de la nature.

La sentence la plus commune, et dont on a coutume de se contenter, consiste à considérer la nature, comme l'ensemble, l'universalité (non point précisément des êtres), mais des *substances* créées, existantes ou possibles, et des accidents qui y sont virtuellement contenus.

Si plausible que paraisse être à première vue cette solution, nous croyons néanmoins qu'elle ne supporte pas un examen un peu approfondi et qu'elle ne résout pas la difficulté : pour l'excellente raison que cette dernière formule ne diffère pas au fond et quant au résultat final de celle mentionnée en premier lieu.

En effet l'universalité des substances créées existantes et possibles, plus leurs accidents, c'est simplement l'infini. Leur nombre, leur perfection croissante n'ont d'autres limites, d'autre mesure que l'infinité absolue de l'exemplarisme divin, c'est-à-dire n'ont point de bornes du tout. En sorte que, si Dieu voulait réaliser toutes les substances possibles, il lui faudrait réaliser l'infini créé, embrassant soit actuellement, soit virtuellement tous les êtres possibles, substances et accidents. En dehors de cet infini où est la place du surnaturel ? Et comment ce dernier n'est-il pas de nouveau compris dans cette prétendue définition de la nature ? Où est, encore une fois, la différence propre du monde naturel par où il se distingue absolument du surnaturel ?

Cette différence ne saurait être une simple différence de plus et de moins. Car s'il est une vérité certaine et fondamentale en théologie, c'est, que la nature et le surnaturel ne sont point seulement séparés par une ligne de démarcation à peu près insaisissable, mais par un abîme. Ce sont deux ordres irréductibles, deux mondes plus distants l'un de l'autre (à moins que Dieu ne veuille librement les rapprocher) que ne le seraient deux univers indépendants et disparates, sans autres liens mutuels que l'unité d'un commun créateur mais appartenant tous deux à l'ordre de la nature. Il nous faut donc, de part et d'autre, une différence profonde, totale, proportionnée à l'absolue distinction des deux ordres.

Cette différence, nous la cherchons du côté de la nature, et nous constatons que nulle des sentences, dont nous venons de faire la critique, ne nous en a livré le secret.

A notre humble avis, et conformément à la doctrine que nous exposerons, il faut concéder hardiment que la nature s'identifie avec l'ensemble, l'universalité, la totalité des êtres créés existants et possibles, à la condition cependant de prendre ces mots *êtres créés* dans leur sens strict, pour désigner les êtres créés proprement dits et appartenant exclusivement à la catégorie des créatures pures. En d'autres termes, tous les êtres créés n'ayant vis-à-vis de Dieu que la relation de créatures, et à l'égard desquels Dieu n'a d'autre qualité que celle de Créateur, composent l'ordre de la nature. Telle est la différence propre de l'être naturel, par opposition à l'être surnaturel. C'est la notion de pure et simple créature.

Analysons, pour mettre plus complètement en lumière notre pensée, cette relation de créature. C'est la relation qui existe entre un effet et sa cause totale, mais extrinsèque, c'est-à-dire entièrement distincte de lui. Le Créateur comme tel, n'entre, à aucun degré, comme principe intrinsèque, dans la constitution de son œuvre. Il en est strictement la cause efficiente et exemplaire, et rien de plus. Corrélativement la créature n'est que l'effet, *factura* et la ressemblance de son créateur.

Donc, la relation de créature se décompose en deux éléments essentiels, causalité purement efficiente et purement exemplaire du côté de Dieu, pur effet et pure similitude du côté de la créature. L'action de Dieu produisant la créature peut être plus ou moins efficace, la ressemblance qu'il y imprime plus ou moins fidèle et

conforme au divin exemplaire, c'est la raison de la perfection plus ou moins grande de la créature. Nous avons dit que, théoriquement au moins, cette perfection dans le domaine des possibles, n'a point de limite, parce que la toute-puissance de Dieu et son exemplarisme, identiques au fond à son essence, sont absolument infinis. Mais si parfaite que soit une simple créature, pur effet et pure ressemblance de Dieu, lors même que nous la supposerions infinie — parce que Dieu en la produisant avait déployé toute sa puissance pour y imprimer une image adéquate de lui-même — aussi longtemps qu'elle est une simple créature, dans le sens que nous venons d'expliquer, elle ne s'élève pas au-dessus de l'ordre naturel. Nous y reviendrons plus tard.

Donc, par la nature il faut entendre l'ensemble des êtres créés, soit existants, soit possibles, qui, comparés à Dieu, n'ont avec lui qu'une relation d'effet et de ressemblance et dont Dieu est seulement cause efficiente et exemplaire.

Par conséquent la définition négative du surnaturel dont nous avons pour objet de préciser le sens, revient à ceci : le surnaturel est l'être qui est plus qu'un effet et une ressemblance de Dieu et pour lequel Dieu est plus que cause efficiente et exemplaire.

Il nous restera dans les pages suivantes où nous essayerons de formuler la définition positive du surnaturel, à montrer comment un être créé peut être plus qu'une simple créature, qu'un simple effet et une simple ressemblance de Dieu.

DÉFINITION POSITIVE DU SURNATUREL

D'après ce que nous venons de dire, l'être naturel est une participation de l'être divin au simple titre d'effet et de ressemblance : participation où l'on distingue des degrés, qui peut être formelle ou virtuelle (nous ne nous attarderons pas à expliquer le sens de ces distinctions familières aux théologiens). Dieu en tant que créateur, c'est-à-dire en tant que cause efficiente et exemplaire, est le Dieu de la nature. Comme tel, il communique son être par voie de pure causalité et imprime sa ressemblance dans la création ; puis il conserve, meut, gouverne son œuvre, c'est-à-dire continue d'exercer la fonction de Créateur.

L'être surnaturel créé, lui aussi, et lui surtout, est une partici-

pation de l'Être divin. Mais, puisqu'il diffère profondément, totalement de l'être naturel, il faut qu'il soit quelque chose de plus qu'une participation d'effet et de ressemblance. De même, en considérant la chose du côté de Dieu, le Dieu du surnaturel n'est pas seulement le Dieu cause efficiente et exemplaire produisant les créatures en leur communiquant un être fait à la ressemblance du sien, mais s'en distinguant totalement, c'est quelque chose de plus.

Ce quelque chose envisagé soit du côté de Dieu, soit du côté de ses œuvres, qui se surajoute à la relation de simple création, c'est la différence propre, le constitutif de l'être surnaturel que nous allons tâcher de déterminer comme nous avons fait pour la nature.

Il nous serait facile de résoudre cette question en répétant ce qu'on peut lire un peu partout : que, si le Dieu de la nature est Dieu considéré comme créateur, le Dieu du surnaturel est Dieu considéré comme sanctificateur, que, par conséquent, l'être surnaturel est celui qui est une participation de la sainteté de Dieu.

Nous ne voulons pas repousser entièrement cette solution. D'abord parce que, à la manière de presque toutes les solutions approximatives, elle suffit au but pratique pour lequel elle est formulée. Mais il est nécessaire de supposer que la sainteté et la sanctification dont on parle, sont une sainteté et une sanctification surnaturelles. C'est en effet la grâce sanctifiante que l'on a en vue. La grâce sanctifiante est éminemment surnaturelle. Sans doute ; mais pour elle renaît évidemment la question : pourquoi la grâce sanctifiante est-elle dite surnaturelle ? En quoi consiste sa *surnaturalité* (qu'on nous pardonne l'expression) et d'une manière plus universelle, en quoi consiste l'être surnaturel ? Quel en est le constitutif ? La solution proposée ne résout pas ces questions, elle les suppose déjà résolues. Elle a cependant ses avantages, nous n'en disconvenons pas : celui en particulier de mettre en relief un grand fait constaté par saint Thomas, à savoir que non seulement l'œuvre sanctificatrice comprend la part la plus considérable des interventions surnaturelles de Dieu, mais que, en fait, toutes ces interventions surnaturelles ont un rapport prochain ou éloigné à la sanctification présente et ensuite à la glorification des créatures intelligentes. Cela est un fait. Dans le plan actuel le surnaturel forme un ordre complet, un *cosmos* dont toutes les parties se lient, se coordonnent et ont pour consommation, pour couronnement

final la grâce et la gloire. Donc pratiquement et en nous tenant dans le domaine des faits, il n'est pas faux d'identifier le surnaturel avec l'œuvre sanctificatrice de Dieu.

Mais cela ne saurait suffire au but que nous nous proposons, qui est de trouver une définition rigoureuse du surnaturel, vraie en toute hypothèse, embrassant tous les cas possibles, répondant en un mot à la *quiddité* absolue de la chose. Or il est certain que bien des interventions surnaturelles de Dieu dans la création sont possibles, sans se référer le moins du monde à la sanctification de l'homme ou de toute autre créature intelligente. Et parmi celles qui se produisent, il en est un grand nombre auxquelles la sanctification par la grâce n'a qu'un rapport tout extérieur de finalité, dont la suppression ne leur ôterait rien de leur caractère surnaturel.

Citons-en quelques exemples pour éclairer notre pensée. Lorsque l'Homme-Dieu ressuscitait les morts, guérissait les malades, ces miracles étaient évidemment des faits surnaturels en eux-mêmes. Ils n'étaient point tels parce qu'ils étaient ultérieurement ordonnés au salut et à la sanctification des âmes. Si le Sauveur les avait opérés exclusivement pour une fin toute différente, si, pour en choisir un entre tous, il avait ressuscité le fils de la veuve de Naïm à la seule fin de consoler une mère en lui rendant son fils (il l'aurait pu, cela du moins n'implique pas contradiction), l'œuvre n'aurait pas cessé pour cela d'être surnaturelle. Le fait de se référer à la grâce sanctifiante ne s'étend donc pas à tous les cas du surnaturel possibles, preuve qu'il n'en saurait constituer l'essence, objet de la définition.

La sanctification surnaturelle par la grâce est d'ailleurs, comme nous l'avons dit, elle-même un cas particulier de la réalisation du surnaturel. Sans doute elle occupe une très large place dans cet ordre, mais elle est loin de l'épuiser. Elle est surnaturelle mais elle n'est point le surnaturel lui-même et encore une fois, il reste à préciser en quel sens cette notion plus universelle s'y trouve vérifiée, et quel en est proprement le constitutif.

Puisqu'il n'est pas d'une exactitude assez rigoureuse et scientifique de prétendre que le surnaturel est la même chose que la sanctification et consiste dans une participation de l'être de Dieu considéré comme sanctificateur, sera-t-il plus vrai de dire que le surnaturel est la participation de l'être divin considéré comme

l'être surnaturel suprême? En apparence c'est une pure tautologie. Cependant des théologiens de marque n'ont pas craint de formuler leur sentence en termes équivalents. Ils ont dit que l'être surnaturel est *participatio supernaturalitatis divinæ* (Gonet).

Ne nous arrêtons pas à la première apparence et essayons d'approfondir ces expressions. Elles demandent, nous en convenons, des éclaircissements ultérieurs, que nous allons tâcher de fournir, ce qui nous mettra sur la voie de la solution vraie et définitive.

Il est certain qu'il faut déjà distinguer en Dieu le naturel et le surnaturel. Les expressions de *auctor naturalis* et de *auctor supernaturalis*, que l'on retrouve si souvent sous la plume des théologiens, suffirait à le montrer. Dieu est assurément la suprême nature et la suprême *surnature*, on me pardonnera ce mot. Et on peut admettre, conformément à la formule citée plus haut, que le surnaturel est une participation de l'être divin considéré comme l'être surnaturel suprême, tout comme la nature est la participation de l'être divin considéré comme suprême nature.

Mais il reste à expliquer cette distinction.

Nous l'avons déjà fait pour l'un des deux membres, en envisageant la question du côté de la nature. Nous avons dit que le Dieu de la nature est le Dieu créateur, car il n'est rien de plus naturel à l'être créé que d'avoir Dieu pour auteur et pour archétype, que d'être fait par lui et à sa ressemblance. Dieu créateur, cause suprême, mais cause au sens le plus strict, reproduit et communique son être par voie d'efficiencia et de similitude, à la manière dont la cause communique son être propre à l'effet, dont l'universel se communique aux individus. Il ne forme point avec les êtres de la création une unité individuelle, mais une unité tout au plus analogue à l'unité générique ou spécifique, c'est-à-dire une unité de ressemblance. Donc, Dieu, cause efficiente et exemplaire de la création et considéré uniquement comme tel, est le Dieu suprême nature.

Essayons d'expliquer l'autre membre, de trancher ce que j'appellerai le nœud de la question. Il s'agit de comprendre en quoi consiste cette *supernaturalitas divina*, dont nous avons parlé et dont une certaine participation constitue et différencie l'être surnaturel réalisé dans le monde.

Nous ne croyons pas, pour notre part, qu'elle consiste dans aucune perfection divine, communicable et communiquée par voie de pure causalité et de pure similitude, même formelle. Les efforts tentés par les théologiens, pour classer et hiérarchiser à cette fin les perfections de Dieu me paraissent n'avoir guère produit que de l'obscurité. Il nous semble évident, pour citer l'exemple le plus connu, que la nature même de Dieu, considérée comme nature, *communiquée simplement par voie de causalité efficiente et exemplaire* et participée *formellement* par la créature, est la nature même de celle-ci, par conséquent que toute nature proprement dite est une participation formelle de la nature divine. D'une manière universelle toute perfection divine communiquée et participée uniquement par voie de causalité et par mode d'exemplaire appartient à l'ordre de la nature. En d'autres termes, Dieu et toutes ses perfections en tant que communicables par voie de pure création, de pure production, c'est toujours le Dieu de la nature.

Par contre, Dieu en tant que Dieu du surnaturel, c'est *Dieu en lui-même*. L'expression est consacrée par l'usage unanime des théologiens. Il s'agit seulement de lui attribuer un sens bien précis. Dieu en lui-même c'est Dieu non plus considéré comme cause première, comme contenant virtuellement et éminemment l'être de toutes choses, comme reproduit et multiplié par mode d'imitation, à un certain degré, dans toutes ses œuvres, c'est Dieu dans son *individualité incommunicable*, Dieu *divisus a quolibet alio*, distinct, séparé de tout ce qui n'est pas lui, élevé au-dessus de toute créature possible (1).

(1) La *surnaturalité* de l'Être divin considérée de la sorte est même si manifeste que c'est à se demander s'il est encore communicable aux créatures. Il l'est, mais à la manière dont l'individu comme tel, peut se communiquer. C'est par voie d'union.

Nous disons l'individu comme tel et en lui-même. Car lorsque l'individu se communique simplement par quelque image de lui-même produite et multipliable à l'infini, lorsqu'il est cause et exemplaire universels, il ne se communique pas comme individu et en lui-même. La participation de l'être individuel exige une certaine union d'identité. La ressemblance pourra s'y adjoindre, c'est le cas ordinaire, mais elle ne constitue pas cette participation. Ainsi par exemple, l'enfant qui naît à la vie est fait à la ressemblance de toutes les générations antérieures qui ont peuplé la terre et même à celle de toutes les générations hypothétiques qui auraient pu habiter d'autres univers, il participe à leur nature universelle spécifique, mais il participe à la nature individuelle de ses seuls parents, parce qu'il leur est uni par cette relation d'origine qui a été définie : « *Origo viventis a vivente conjuncto*. » Il est sans doute aussi leur vivante image, mais cette image est une participation de leur individualité, seulement à raison de l'unité, de l'identité primordiale de vie qu'il y eut pour un temps entre eux et lui, et dont la ressemblance

Quelles perfections doivent être regardées, suivant notre manière de concevoir, comme le principe de l'*individuation divine*, comme le fondement de l'individualité de l'Être suprême ; ce n'est point le lieu de traiter cette question. Il nous suffit de constater le fait : Dieu en lui-même est *un individu*, il est totalement et profondément distinct de toute créature existante ou possible, il est d'un ordre infiniment supérieur.

A ce titre, il est évidemment l'Être surnaturel par excellence. Surnaturels sont aussi tous ses attributs considérés en eux-mêmes, dans leur être individuel et subjectif. Il est à peine besoin d'en donner une preuve. Rien n'est plus étranger à la notion de l'être créé, rien n'est plus en dehors et au-dessus de sa nature que d'être une même chose avec Dieu, que d'en partager l'Être individuel ou quelques-uns des attributs dans leur identité numérique.

Nous en concluons que Dieu, Auteur du surnaturel, c'est Dieu communiquant son être propre et individuel, c'est Dieu s'unissant à la créature pour avoir avec elle, fût-ce transitoirement et à un point de vue très restreint, un seul et même être, une seule et même fonction, une seule et même opération.

L'ordre surnaturel c'est donc l'ordre de l'union de la quasi-identité entre Dieu et la créature.

Suivant cette conception, Dieu nous apparaît après avoir, par la création proprement dite, multiplié les images ou les pâles et lointaines imitations de son Être, faisant un nouveau pas pour combler la distance encore sans bornes qui les sépare de leur auteur en lui-même, se rapprochant d'elles, s'unissant à elles pour les déifier à quelque degré, devenant principe intrinsèque et constituant d'un autre monde, en quelque sorte mixte, composé de Dieu, de la nature, et de réalités sans nombre qui ont pour raison d'être pour constitutif, d'unir Dieu et la créature ; qui sont les traits d'union entre les deux termes, nous voulons dire les entités surnaturelles dont nous reparlerons plus loin.

Nous sommes donc à même de donner maintenant la définition

est la suite. Il ne nous appartient pas de démontrer plus au long cette affirmation, l'une des vérités premières de la philosophie, que le seul mode de se communiquer pour un individu *comme tel et en lui-même*, c'est de s'unir, afin d'être non seulement cause extrinsèque, efficiente ou exemplaire, mais principe constituant et interne. Or tel est, disons-nous, le mode dont Dieu en lui-même communique son être, son être individuel et absolument surnaturel : c'est par voie d'union.

positive de l'être surnaturel : *c'est une participation de l'être propre et individuel de Dieu, résultant de son union avec la créature.* Il reste, nous n'en disconvenons pas, bien des explications à fournir, bien des obscurités à dissiper. Nous nous y emploierons de notre mieux dans l'article suivant.

(*A suivre.*)

FR. ALEXANDRE MERCIER,
des Fr. Pr.

L'ANGE ET LES THÉOPHANIES

DANS L'ÉCRITURE SAINTES

D'APRÈS LA DOCTRINE DES PÈRES

I

LE TITRE D'ANGE DONNÉ DANS L'ÉCRITURE A NOTRE-SEIGNEUR ; TÉMOIGNAGE DES SAINTS PÈRES

J'envoie mon ange, dit le Seigneur, pour me préparer les voies, et, incontinent, vous verrez arriver dans son saint temple, le Seigneur que vous cherchez, et l'ange de l'Alliance que vous désirez. Le voici qui vient, dit le Seigneur, Dieu des armées (1). Est-il besoin de parcourir les écrits des SS. PP. et des écrivains ecclésiastiques pour y trouver l'interprétation de cette prophétie, alors que, dans l'Évangile, l'ange Gabriel (2), Notre-Seigneur lui-même, nous en donnent le sens (3). L'épouse bien-aimée de Notre-Seigneur, notre mère la Sainte Église, qui connaît tous les secrets de son divin époux, nous apprend à son tour que cet oracle prophétique a reçu son accomplissement au jour de la Purification de Notre-Dame. Alors, en effet, porté dans les bras de la Très Sainte Vierge, l'Enfant Jésus a fait son entrée dans le temple de Jérusalem, le consacrant par sa présence, et lui donnant une gloire à laquelle n'atteignit jamais le temple bâti par Salomon (4). C'est alors aussi que s'est réalisée la prophétie d'Aggée. Encore un peu de temps, dit le Seigneur, et j'ébranlerai le ciel et la terre, la mer et l'univers ; je mettrai toutes les nations en mouvement, et alors viendra le Désiré de toutes les nations, et je remplirai cette maison de gloire, dit le Seigneur, Dieu des armées (5).

L'empereur Auguste n'était que l'instrument inconscient des desseins éternels de la Providence, alors que son orgueil lui fit

(1) MAL., III, 1.

(2) LUC., I, 17.

(3) MATTH., IX, 10-11-14.

(4) AGG., II, 10.

(5) AGG., II, 7-8.

décréter le dénombrement des habitants de l'Empire romain. Tout le mouvement de peuples qui en résulta était ménagé par Dieu pour amener à Bethléem Notre-Dame et saint Joseph, y faire naître le Sauveur promis, accomplir les prophéties. C'est alors, en effet, qu'apparut au monde le Désiré des nations, Celui qu'attendaient tous les peuples (1); quarante jours après sa naissance, le Roi et Dieu de toutes choses venait prendre possession de sa demeure qu'Il a remplie de sa divine Majesté. Il était véritablement l'ange et le messager de la nouvelle alliance que Dieu allait contracter avec le genre humain, rédempteur attendu des Juifs, espérance confusément entrevue des gentils. Mais, comme un roi puissant, il a voulu envoyer devant lui son héraut pour annoncer sa venue et préparer ses voies. Jean-Baptiste, ainsi qu'il nous l'apprend lui-même, a été le précurseur envoyé devant sa face pour prêcher la pénitence et la conversion des pécheurs, rendre droits les sentiers qu'il devait parcourir (2). « Et c'est à bon droit, dit Origène, que « saint Jean est appelé ange, lui qui est envoyé devant le Seigneur (3). » En effet, remarque saint Jérôme, ces paroles : « Voici que j'envoie mon ange qui préparera la voie devant ma face (4), sont dites en la personne du Christ qui a envoyé Jean « au désert de Judée prêcher le baptême de la pénitence pour la « rémission des péchés (5). Dans ce qui suit, ajoute saint Jérôme, « aussitôt viendra à son temple le Seigneur que vous désirez, « et l'ange du testament que vous souhaitez, Notre-Seigneur « parle de lui-même comme d'une autre personne, ainsi que « l'Écriture a coutume de faire. Nul doute, en effet, que ce Seigneur ne soit le Sauveur, le Créateur de toutes choses, l'ange « du Testament, l'ange du grand conseil (6) (7). »

« Il viendra, écrit saint Cyrille d'Alexandrie, le Seigneur que vous cherchez, celui dont vous dites dans votre découragement : « Où donc est le Dieu de justice (8)? Il viendra et par ses enseignements vous élèvera au-dessus de la Loi, de ses types et de ses

(1) Gen., XLIX, 10.

(2) JOAN., I, 23.

(3) In Luc, Hom., 10.

(4) MAL., III, 1.

(5) MARC, I, 4.

(6) In Mal., P. L., 25, 1564-1565.

(7) Is., IX, 6.

(8) MAL., II, 17.

« ombres, car il sera l'ange de l'alliance (1) annoncée autrefois par
 « la voix de Dieu le Père... Que le Christ soit l'ange du Nouveau
 « Testament, Isaïe nous l'atteste, lorsque parlant de Lui, il nous
 « dit qu'un enfant nous est né, un fils nous a été donné... on
 « l'appelle l'ange du Grand Conseil (2), c'est-à-dire, sans nul doute,
 « de Dieu le Père. Aussi disait-il : « Ce n'est pas de moi-même
 « que je parle, mais Celui qui m'a envoyé, le Père, m'a fait con-
 « naître ce que j'ai à dire et à annoncer (3). » La parole du Sau-
 « veur, en effet, n'est pas une parole humaine, mais bien celle du
 « Père, qui nous parvient par son propre Fils. Le Fils, en effet, est
 « le Verbe de celui qui l'a engendré, comme David nous en assure
 « dans ce passage : Mon cœur a proféré une bonne parole (4) (5). »
 — Ailleurs encore, à propos du même texte de Malachie, le saint
 docteur nous enseigne que le Fils unique du Père est appelé l'Ange
 du testament, parce qu'il est le messager, le ministre de la bien-
 veillance du Père envers nous, aussi dit-il : « Tout ce que j'ai
 « appris de mon Père, je vous l'ai fait connaître (6). C'est de lui que
 « le prophète Isaïe a écrit : Un petit enfant nous est né... le nom
 « dont on l'appelle, c'est Ange du Grand Conseil (7) (8). »

Saint Cyrille et saint Jérôme, nous venons de le voir, citent tous
 deux, à l'appui de leur interprétation, le même texte d'Isaïe. L'ap-
 plication, en effet, est toute naturelle. Ce passage où le prophète,
 annonçant la venue sur la terre du Verbe incarné, l'appelle
 l'Ange du Grand Conseil, est comme le texte classique auquel se
 réfèrent tous les Pères lorsqu'ils rapportent cette appellation
 d'Ange à Notre Seigneur. Il n'en est peut-être pas un seul qui, à ce
 propos, ne rappelle ce même passage, ce dont d'ailleurs, nous ne
 saurions nous étonner, car, en cet endroit, l'application de ce nom
 à Notre-Seigneur est expresse et sans équivoque possible. Bien
 souvent, au cours de ce travail, cette prophétie reviendra dans les
 citations que nous aurons à faire. Elle est trop claire pour avoir
 besoin d'aucune interprétation. Qu'il nous suffise de rappeler ici

(1) MAL., III, 1.

(2) IS., IX, 6.

(3) JOAN., XII, 49.

(4) PS., XLIV, 1.

(5) *In Mal.*, t. II, P. G., LXXII, 332.

(6) JOAN., XV, 15.

(7) IS., III, 6.

(8) *In Luc.*, P. G. LXXII, 753.

quelques textes seulement, par où nous pourrions comprendre comment et pourquoi Notre Seigneur est appelé l'Ange du Grand Conseil, comment cette appellation lui est à juste titre appliquée.

« Le Verbe, dit saint Cyrille d'Alexandrie, est appelé l'Ange du « Grand Conseil, car il nous a annoncé la volonté de Dieu le Père, « d'où le nom d'ange ἄγγελος qui lui est donné et vient d'ἀγγέλλειν, « annoncer. Il est bien l'Ange du Grand Conseil, c'est-à-dire (1) de « Dieu le Père. Saint Jean nous l'atteste lorsqu'il dit: Celui qui « reçoit son témoignage (le témoignage du Christ) confesse qu'il « est le vrai Dieu, car celui-là profère la parole de Dieu, que Dieu a « envoyé (2). Et le Seigneur dit lui-même aux Saints Apôtres..... « Je vous ai appelé mes amis parce que je vous ai fait connaître « tout ce que j'ai entendu de mon Père (3) (4). » N'est-il pas cet enfant, ce Fils dont parle le prophète Isaïe, qu'il dit s'appeler l'Ange du Grand Conseil (5) C'est ainsi qu'il se nomme le fruit divin que nous a enfanté la Sainte Vierge, l'enfant Jésus qui porte sur son épaule le signe de sa puissance, car il a régné par la Croix (6). Ailleurs, il ajoute encore : « Le Christ est le Verbe de Dieu qui nous « manifeste les volontés de son Père, comme la parole sortie de nos « lèvres et proférée au dehors frappe l'oreille de ceux qui nous « entourent, et révèle les secrets de notre cœur ; aussi le prophète « nous dit-il qu'on l'appelle l'Ange du Grand Conseil (7). Le Verbe « qui est de Dieu et en Dieu, nous découvre la sublimité des des- « seins incompréhensibles de celui qui l'a engendré, et par les « paroles qu'il a prononcées alors que, fait homme, il est devenu « notre semblable, et depuis son ascension (et son retour) au ciel, « par les clartés spirituelles dont il illumine nos intelligences « (notre connaissance) (8). »

Saint Basile, lui aussi, nous apprend que Notre-Seigneur s'appelle « l'Ange du Grand Conseil, car c'est lui qui a manifesté le « grand dessein caché depuis des siècles, ignoré des générations

(1) *In Agg.*, P. G., LXXI, 1040.

(2) *JOAN.*, III, 33-34.

(3) *JOAN.*, XV, 13.

(4) *In Is.*, lib. I, OR. 6. P. G., LXX, 256.

(5) *De Trinit. Dial.*, I. P. L., LXXV, 684.

(6) *In Mich.* P. G., LXXI, 713.

(7) *Is.*, IX, 6.

(8) *In Joan.* lib. XI. P. G., LXXIV, 504.

REVUE THOMISTE. — 10^e ANNÉE. — 10.

« précédentes, c'est lui qui a annoncé et révélé le trésor ineffable
 « de ses richesses parmi les nations, les rendant un même corps
 « avec lui, et ses cohéritiers avec lui, qui porte sur l'épaule le
 « signe de son pouvoir, c'est-à-dire dont la royauté et la puissance
 « résident en sa croix (1). »

Bien avant saint Basile, saint Justin montrait aux Juifs comment c'est à bon droit que cette appellation d'Ange est donnée à Notre-Seigneur. « Lorsque Isaïe l'appelle ainsi, dit-il, ne fait-il pas
 « connaître d'avance qu'il sera le maître et le précepteur des
 « nations comme il l'est en effet, par la doctrine qu'il est venu
 « leur annoncer. Car le Grand Conseil du Père sur tous ceux qui
 « lui ont été et seront agréables, comme sur les hommes et les
 « anges rebelles à sa volonté, n'a été hautement révélé que par
 « Jésus, témoin ces paroles : « Je vous déclare que plusieurs vien-
 « dront d'Orient et d'Occident et s'assoiront avec Abraham, Isaac et
 « Jacob dans le royaume des cieux, mais que les enfants du
 « royaume seront jetés dans les ténèbres extérieures (2) (3). »

« Le Christ, dit à son tour saint Grégoire de Nysse, est appelé
 « par Isaïe l'Ange du Grand Conseil, le Dieu fort et puissant (4). Or,
 « qui est le conseiller de Dieu, sinon Celui qui, avec lui, est une
 « même essence, a le même pouvoir, la même dignité, le Fils, con-
 « seil et volonté du Père, qui est venu apporter aux hommes le
 « salut par les préceptes évangéliques (5). »

Le même écrivain, dans un autre de ses ouvrages, développe et complète l'explication qu'on vient de lire à l'aide d'une comparaison employée aussi par saint Cyrille d'Alexandrie : « De même, dit-
 « il, que notre parole est la messagère de nos pensées et les mani-
 « feste, de même, disons-nous, le Verbe véritable qui est dès le
 « commencement, et qui nous annonce le conseil et la volonté de
 « son Père, est appelé Ange, à cause de cette fonction de messenger
 « qu'il remplit. De même que saint Jean, l'ayant appelé Verbe,
 « ajoute ensuite que le Verbe était Dieu, de peur que s'il avait
 « tout d'abord mis en avant ce terme : Dieu, nous n'eussions été
 « portés à croire qu'il s'agissait du Père; de même Moïse l'ayant

(1) *In Is.*, 226. *P. G.*, 30, 502.

(2) *Матт.*, VIII, 11.

(3) *Dial. c. Tryph.*, 76. *P. G.*, VI, 653.

(4) *Is.*, IX, 6.

(5) *Fragm. ap. Euthym.* *P. G.*, XLVI, 1417.

« appelé d'abord Ange (1), nous enseigne plus loin qu'Il est Celui.
« qui est, de sorte que le mystère du Christ est ainsi clairement
« manifesté ; l'Écriture nous apprenant par le terme Ange qu'il
« est le Verbe, interprète des volontés du Père et par cette appel-
« lation : Celui qui est, nous montrant la communauté d'essence.
« qu'il possède avec le Père.

« Donc ces termes, Ange et Verbe, Sceau et Image et autres
« appellations semblables, doivent s'entendre de même manière.
« du Christ nous manifestant en lui-même la bonté de son Père.
« On l'appelle Ange, lorsqu'il nous annonce quelque chose, Verbe
« lorsqu'il nous découvre des mystères cachés, Sceau, qui dans sa
« propre forme reproduit son archétype, Image qui retrace en elle-
« même la beauté tout entière de Celui qu'elle représente, et tou-
« tes ces appellations ont une valeur équivalente. C'est pour cela
« que Moïse l'appelle Ange avant de le nommer Celui qui est. Il
« est dit Ange, en tant que Messager du Père ; Celui qui est, parce
« qu'il n'y a pas de nom qui puisse faire connaître son essence,
« qu'aucune parole ne saurait l'exprimer. C'est ce que l'apôtre
« nous confirme lorsqu'il nous dit qu'il a un nom au-dessus de
« tout nom (2) (3).

Citons encore l'explication d'Origène, au sujet de ce nom
d'Ange donné à Notre-Seigneur dans la prophétie d'Isaïe. Répon-
dant à cette objection de Celse : « Qu'on prenne Jésus pour un ange
« véritable, j'y consens, dit le philosophe. — Ceci, repart Origène,
« nous le tenons pour vrai, mais non pas au sens que Celse
« l'entend. Nous avons vu de nos yeux, comment Jésus s'est
« présenté à tous les hommes par sa parole et sa doctrine, selon
« que chacun en était capable, ce qui a été l'œuvre, non d'un
« ange ordinaire, mais bien de l'Ange du grand conseil (4), comme
« le nomme le prophète. En effet, il a dénoncé aux hommes le
« Grand Conseil de Dieu, Père de toutes choses, en ce qui les con-
« cernait ; il leur a déclaré que ceux qui mèneraient une vie pure,
« s'élèveraient jusqu'à Dieu par la grandeur de leurs actions, et
« que ceux qui refuseraient de vivre ainsi, s'éloigneraient de

(1) Ex., III, 2.

(2) Philip., II, 9.

(3) *Cont. Eun.*, lib. II. P. G., XLV, 872-873.

(4) *Id.*, IX, 6.

« Dieu, courraient à leur perdition par leur incrédulité (1) ».

Notre Seigneur Jésus a été pour nous le messager de la bonne nouvelle; par lui nous ont été révélés les desseins miséricordieux de Dieu; c'est pour cela que les Pères, comme nous venons de le voir, lui donnent le nom d'Ange. S'il en fallait encore d'autres preuves, nous les trouverions dans deux passages des commentaires sur les psaumes, attribués à saint Athanase. Voici, par exemple, comment l'auteur interprète ce verset du psaume *xv*^e : C'est dans les saints qui sont sur la terre, qu'il a fait éclater les merveilles de ses volontés (2). « Le passage, dit-il, doit être entendu de la manière suivante : Le Christ a manifesté la volonté du Père à ceux qui ont été sanctifiés par la foi, aussi est-il appelé l'Ange du Grand Conseil (3) (4). »

Dans un autre fragment qui nous a été conservé par Nicétas, le saint docteur, expliquant les premiers versets du psaume *xliv*^e, dit encore : « Mon cœur a proféré une bonne parole. Le Fils, en effet, est né, comme la parole est produite par l'intelligence.... Dieu de Dieu..... Or, Celui que Dieu appelle son Verbe, il l'appelle aussi sa langue, parce qu'il ne profère rien qui ne soit l'expression de la volonté du Père. En nous, la langue sert à manifester nos pensées au dehors. Il est appelé encore le Roseau du scribe qui écrit avec rapidité, parce que sa parole accomplit son effet, en même temps qu'elle est proférée. Il dit, par exemple : Sois guéri ! (5) et le lépreux fut guéri. « Jeune homme, je te le dis, lève-toi ! » et il se leva (6). Le Christ est encore le roseau qui inscrit rapidement en nos cœurs la volonté du Père. Car il est lui-même la volonté du Père, ainsi qu'il dit lui-même : Afin que je ne perde rien de ce qu'il m'a donné (7). Or, ce roseau du Père est rapide. La loi de Moïse ne nous montrait qu'obscurément ce qui nous était utile à travers les circuits de la lettre, mais le Sauveur.... nous a manifesté, comme en un résumé, la volonté du Père. Il est l'Ange du Grand Conseil (8) (9). »

(1) *Cont. Cel.*, lib. iv, 53. *P. G.*, xi, 1264.

(2) *Ps.* xv, 3.

(3) *Is.*, ix, 6.

(4) *In Ps. P. G.*, xxvii, 101.

(5) *MATTH.*, viii, 3.

(6) *LUC.*, vii, 14.

(7) *JOAN.*, vi, 39.

(8) *Is.*, ix, 6. — (9) *Fragm. Ps. P. G.*, xxvii, 565.

Malgré les passages, trop nombreux peut-être que nous avons reproduits à propos d'un texte aussi clair que celui d'Isaïe, qu'on nous permette pourtant d'en ajouter encore un, dans lequel saint Jérôme rappelle aussi la même prophétie. Nous avons entendu, dit Abdias, une nouvelle de la part du Seigneur; il a envoyé son messager aux nations. « Donc, dit saint Jérôme, Abdias et tous les prophètes comme lui ont appris de Dieu.... qu'un messager a été « envoyé aux nations, médiateur entre Dieu et les hommes, le « Christ homme, Jésus..... c'est lui qui, dans Isaïe, est appelé « l'Ange du Grand Conseil, le père du siècle futur (1). Messager « envoyé aux nations, il s'écrie : « Lève-toi, toi qui dors, relève- « toi d'entre les morts, et le Christ sera ta lumière (2) (3). »

Ces diverses citations nous font voir, croyons-nous, combien justement, ce nom d'Ange est donné à Notre-Seigneur, Verbe du Père, uni à Lui dans l'unité d'une même essence. Il nous révèle ses secrets desseins, nous fait connaître ses volontés, en se manifestant lui-même, Lui qui est la volonté substantielle du Père. C'est par cette parole éternelle, divine, proférée dans le temps, que Dieu a tout créé, c'est par elle que nous savons les richesses incompréhensibles de l'économie divine, la destinée sublime qui nous est réservée, la grâce qui nous est offerte d'être appelés enfants de Dieu et de l'être réellement (4), ne faisant plus qu'un même corps avec Notre-Seigneur, chef et roi de la création tout entière qui la résume et la divinise, pour ainsi dire, en sa personne.

C'est donc à bon droit que saint Justin reprochait aux Juifs leur aveuglement et leur ingratitude dans son dialogue avec le juif Tryphon. « Si vous saviez, lui disait-il, quel est celui qui est appelé « Ange du Grand Conseil, parfois homme par Ézéchiel, comme le « fils de l'homme par Daniel, petit enfant par Isaïe, Christ et Dieu « adorable par David, Christ et pierre, par un grand nombre de « prophètes, Sagesse par Salomon, Joseph, Juda, étoile par Moïse, « Orient par Zacharie et de nouveau par Isaïe, passible, Jacob, « Israël, sceptre, fleur, grande pierre angulaire, oui, dis-je, si « vous le connaissiez, ô Tryphon, vous ne le poursuivriez pas de vos « blasphèmes, depuis qu'il est venu, qu'il est né, qu'il a souffert...

(1) Is., ix, 6.

(2) Eph., v, 14.

(3) *In Abd. P. L.*, xxv, 4102.

(4) *I Joan.*, iii, 1.

« car si vous aviez l'intelligence de toutes les paroles des prophètes, vous ne pourriez refuser de le connaître comme Dieu, « Fils du Dieu unique et inénarrable (1). — Car le Christ est roi et « prêtre, Dieu et Seigneur, Ange et homme, chef d'armée, pierre, « enfant nouveau-né, homme de douleurs, puis retourne au ciel, « en revient dans la gloire, et possède un royaume éternel (2). »

« Nous ne devons pas nous étonner, dit saint Jérôme, si le Christ « est à la fois prince et prêtre, veau et bœuf, agneau, lorsque, « dans l'Écriture, nous le voyons appelé, suivant la variété des circonstances, Seigneur, Dieu, homme... porte, voix, ange, flèche, « sagesse, et bien d'autres noms pour lesquels il faudrait un « ouvrage entier si nous voulions, à leur sujet, réunir tous les « textes de l'Écriture qui s'y rapportent (3). »

En effet, comme le fait remarquer saint Grégoire de Nysse, « les différents noms attribués à Dieu servent à désigner quelque « vertu divine, comme les noms de médecin, pasteur, protecteur, « pain, ange, vigne, voie, porte, habitation, eau, pierre, fontaine, « et autres termes semblables (4).

Saint Basile nous enseigne la même doctrine lorsqu'il écrit : « Le Fils de Dieu est devenu pour nous voie et porte, pasteur, « ange, brebis, ou encore souverain prêtre et apôtre; autant de « noms différents selon la diversité des aspects sous lequel on le « considère (5). »

Ainsi que le fait remarquer saint Jérôme, « Notre Seigneur et « Sauveur est appelé l'Ange de Dieu en beaucoup d'endroits de « l'Écriture (6) ». De fait, ce n'est pas seulement dans les deux textes que nous venons d'examiner, où le sens littéral le désigne immédiatement, que Notre-Seigneur peut être reconnu sous cette appellation; bon nombre de manifestations angéliques mentionnées dans l'Ancien Testament doivent, au sentiment des Pères, s'appliquer à Notre-Seigneur Jésus-Christ. Il sera intéressant, pensons-nous, de les étudier avec quelque détail.

Il nous faut pour cela nous occuper des Théophanies ou appa-

(1) *Dial. c. Tryph.*, 126. P. G., vi, 768.

(2) *Dial. c. Tryph.*, 34. P. G., vi, 548.

(3) *In Ez. lib. xiv. P. L.*, xxv, 462.

(4) *De Vita Moysis. P. G.*, xliv, 381.

(5) *Ep. viii, 8. P. G.*, xxii, 260.

(6) *In Agg. P. L.*, xxv, 1399.

rilions de Dieu dans l'Ancien Testament. Cet examen ne sera peut-être pas sans fruit pour nous aider à pénétrer dans l'intelligence de la Sainte Écriture. On nous permettra de nous arrêter un instant sur ce sujet.

II

LES DIVERSES MANIFESTATIONS DE DIEU PAR LE MINISTÈRE DES ANGES

Que Dieu se soit manifesté fréquemment, soit aux patriarches, soit à d'autres personnages avant la venue de Notre-Seigneur Jésus-Christ sur la terre, il est facile de s'en convaincre en parcourant les Livres Saints, les plus anciens surtout, comme le Pentateuque, Josué, les Juges, etc. Qu'il se soit manifesté sous diverses formes humaines, angéliques, nous le verrons en parcourant les divers passages des auteurs inspirés où ces apparitions sont mentionnées. Sans prétendre ici les rapporter toutes, nous ferons toutefois en sorte de mentionner les principales, celles surtout que nous retrouverons expliquées par les saints Pères.

Nous pouvons tout d'abord rappeler l'apparition de l'ange du Seigneur à Agar, fuyant la colère de Sara sa maîtresse. Voici les paroles du texte sacré : Agar prit la fuite, et l'ange du Seigneur l'ayant trouvée près d'une source solitaire..... lui dit : Agar, servante de Sara, d'où viens-tu ? Où vas-tu ? Elle répondit : Je suis loin de la face de Sara ma maîtresse. Et l'ange du Seigneur lui dit : Retourne à ta maîtresse... Voilà que tu as conçu et tu enfanteras un fils, et tu l'appelleras Ismaël, parce que le Seigneur a entendu ton affliction..... Or Agar appela le nom du Seigneur qui lui parlait : Vous êtes le Dieu qui m'avez vue. Car elle dit : Assurément, j'ai vu ici par derrière celui qui me voit. C'est pourquoi elle appela ce puits : Le puits du vivant qui me voit (1). On peut difficilement douter qu'en cette occasion, Dieu ne soit apparu visiblement sous la forme angélique. Agar reconnaît le Seigneur dans l'ange qui lui parlait. Vous êtes, dit-elle, le Dieu qui m'avez vue.

Quelques lignes plus loin, nous trouvons mentionnée une autre apparition de Dieu à Abraham, lorsqu'il renouvelle les promesses qu'il lui a faites précédemment et lui prescrit la circoncision comme signe de son alliance. Or, dit Moïse, après qu'Abraham fut

(1) Gen., xvi, 6-12.

entré dans sa quatre-vingt-dix-neuvième année le Seigneur lui apparut et lui dit : Je suis le Dieu tout-puissant, marche devant moi et sois parfait (1). Comme le fait remarquer un commentateur, Dieu se présente à Abraham sous une forme sensible, mais qui n'est pas spécifiée par l'Écriture.

Au chapitre suivant de la Genèse se trouve racontée l'apparition des trois anges à Abraham dans la vallée de Mambré. La sainte Église nous apprend qu'il s'agit ici d'une apparition divine et nous dit dans sa liturgie : Lorsque Abraham se tenait sous le chêne de Mambré, il aperçut trois hommes qui montaient par le chemin, il en vit trois, il en adora un seul (2). Au reste les paroles mêmes du récit suffirent à nous en convaincre, Dieu apparut à Abraham dans la vallée de Mambré... Comme il levait les yeux, trois hommes lui apparurent debout près de lui. Dès qu'il les eut aperçus, il courut de la porte de sa tente au-devant d'eux et se prosterna contre terre, et il dit : Seigneur, si j'ai trouvé grâce à vos yeux, ne passez pas d'auprès de votre serviteur (3). L'expression Seigneur traduit le terme hébreu *Adonaï* qui ne s'adresse jamais qu'à Dieu. Abraham reconnaissait donc, dans l'un de ces trois personnages, Dieu lui-même ; la suite du texte, au reste, ne saurait laisser aucun doute. Après avoir décrit les apprêts du festin que le patriarche offrit à ses hôtes, l'Écriture poursuit : Lorsqu'ils eurent mangé, ils dirent à Abraham : Où est Sara ton épouse ? Il répondit : Elle est là dans sa tente. Et Il lui dit (c'est-à-dire Dieu comme le montre la suite du récit) : Je reviendrai en ce temps-ci (en un an) et Sara ton épouse aura un fils. Sara, entendant ces paroles, rit derrière la porte de la tente... Or le Seigneur dit à Abraham : Pourquoi Sara a-t-elle ri, disant : Est-ce que vraiment j'enfanterai étant vieille... et Sara nia disant saisie de crainte : Je n'ai pas ri. Mais le Seigneur : Ce n'est point, ainsi dit-il, tu as ri. Les hommes s'étant donc levés de ce lieu tournèrent leurs yeux vers Sodome, et Abraham marchait avec eux les reconduisant. Et le Seigneur dit : Est-ce que je pourrai cacher à Abraham... le Seigneur dit ensuite : Le crime de Sodome et de Gomorrhe s'est multiplié..... je descendrai et je verrai s'ils accomplissent le cri

(1) Gen., xvii, 1.

(2) Dom. *Quinquag.* n. 3.

(3) Gen., xviii, 1-3.

qui vient à moi... et ils s'en retournèrent de là et allèrent vers Sodome (1), c'est-à-dire les deux anges qui accompagnaient Dieu sous la figure humaine, comme le rapporte l'Écriture au chapitre suivant. Or, les deux anges vinrent à Sodome le soir (2).

Après le départ des deux anges, Abraham se tenait encore devant le Seigneur et, s'approchant, il dit : Est-ce que vous perdrez le juste avec l'impie (3)?... puis à la fin de ce récit, l'Écriture termine par ces mots : Et le Seigneur s'en alla après qu'il eut cessé de parler à Abraham (4).

Plus loin le Seigneur apparaît à Loth avec les deux anges (5) qui l'avaient précédé à Sodome, tel est du moins le sentiment de beaucoup de Pères qui ont expliqué ce passage.

Rappelons encore ces paroles du livre Sacré, à propos du châtiment infligé aux villes coupables. Dieu fit donc pleuvoir du ciel sur Sodome et Gomorrhe du soufre et du feu venant du Seigneur (6), or, il est permis au sentiment des Pères, de voir mentionnées ici deux personnes distinctes de la Sainte Trinité.

C'est encore un ange qui apparaît à Abraham pour l'empêcher d'immoler son fils Isaac. Mais les paroles qu'il prononce sont telles qu'elles ne sauraient convenir qu'à Dieu, et donnent à croire, aussi bien que le contexte du récit tout entier, que c'était Dieu qui se manifestait sous la forme angélique. Dieu, dit l'Écriture, tente Abraham et lui dit... Prends ton fils unique Isaac... tu l'offriras en holocauste (7)... Le récit se poursuit, puis l'écrivain sacré ajoute : Abraham, étendit la main et il saisit le glaive pour immoler son fils. Et voilà que l'ange du Seigneur cria du ciel disant : Abraham, Abraham. Il répondit : Me voici. Et il lui dit... Je sais que tu crains le Seigneur car tu n'as pas épargné ton fils unique à cause de moi. Et Abraham appela cet endroit de ce nom, le Seigneur voit (8). Abraham confesse donc ici que c'est Dieu qui a parlé. Dieu seul en effet, et non pas un ange pouvait dire : Je sais que tu crains le Seigneur, car tu n'as pas épargné ton fils unique à cause de moi.

(1) Gen., xviii, 9-22.

(2) Gen., xix, 1.

(3) Gen., xviii, 22-23.

(4) Gen., xviii, 23.

(5) Gen., xix, 18 et seqq.

(6) Gen., xix, 24.

(7) Gen., xxii, 1-2.

(8) Gen., xxii, 10-14.

La Genèse ne rappelle que deux apparitions de Dieu à Isaac, sans nous apprendre la façon dont il s'est manifesté, que ce soit d'une manière sensible ou purement intellectuelle. Une première fois, il lui apparut lorsqu'il était à Gérare⁽¹⁾ et lui défendit de descendre en Egypte, une seconde fois la nuit pendant son séjour à Bersabée⁽²⁾.

Nous voyons plus souvent mentionnées dans la vie du saint Patriarche Jacob ces apparitions divines, et quelques-unes sont particulièrement intéressantes et expressives. Nous reproduisons ici le récit qu'en fait la Sainte Ecriture. Jacob, dit l'écrivain sacré, sortit donc de Bersabée et marcha vers Haran et, lorsqu'il fut arrivé en un certain lieu, et qu'il voulut s'y reposer après le coucher du soleil, il prit une des pierres qui gisaient, et, la mettant sous sa tête, il dormit en ce lieu. Et il vit en songe une échelle appuyée sur la terre dont le sommet touchait le ciel, et les anges de Dieu, montant et descendant par elle, et le Seigneur appuyé sur elle et lui disant : Je suis le Seigneur, le Dieu d'Abraham ton père... et Jacob, s'étant éveillé de son sommeil, dit : Vraiment le Seigneur est en ce lieu et je ne le savais pas... et il appela du nom de Béthel la ville qui auparavant s'appelait Luza⁽³⁾.

Plus loin le saint Patriarche raconte à Lia et Rachel comment Dieu lui est apparu, alors qu'il gardait les troupeaux de Laban. Dieu, dit-il, a pris le bien de votre père et me l'a donné, car, lorsque le temps où les brebis devaient concevoir fut arrivé, j'ai levé mes yeux et j'ai vu en songe des mâles variés et tachetés et de diverses couleurs couvrant les femelles. Et l'ange de Dieu m'a dit en songe : Jacob. Et j'ai répondu : Me voici. Il m'a dit : Lève tes yeux et considère que tous les mâles couvrant les femelles sont marquetés, tachetés et de diverses couleurs, car j'ai vu tout ce que Laban t'a fait. Je suis le Dieu de Béthel, où tu as oint la pierre et où tu m'as fait un vœu⁽⁴⁾.

C'est encore Dieu que Jacob reconnaît dans le personnage mystérieux avec lequel il a lutté toute la nuit sur les bords du torrent de Jaboc, à son retour de Mésopotamie, après sa rencontre avec Esaü. Sans reproduire ici tout le récit de la Genèse, il nous suffira

(1) Gen., xxvi, 2.

(2) Gen., xxvi, 4.

(3) Gen. xxviii, 10-19.

(4) Gen., xxxi, 9-13.

d'en citer les passages essentiels... Jacob demeura seul. Et voilà qu'un homme (Osée l'appelle un ange) (1) lutta avec lui jusqu'au matin... L'homme donc lui dit : Quel est ton nom ? Il répondit : Jacob. Mais lui : Non, dit-il, tu ne seras plus appelé Jacob, mais Israël, car tu as été fort contre Dieu, combien plus tu prévaudras contre les hommes. Jacob l'interrogea : Dis-moi de quel nom tu t'appelles ? Il répondit : Pourquoi demandes-tu mon nom ? Et Jacob appela ce lieu du nom de Phanuel, disant : J'ai vu Dieu face à face et mon âme a été sauvée (2).

Le chapitre xxxv° de la Genèse rappelle la première apparition de Dieu à Jacob à Béthel, et mentionne une seconde apparition au même lieu dans les termes suivants : Cependant Dieu parla à Jacob ; « Lève-toi et monte à Béthel, habite là et fais un autel à Dieu qui t'apparut lorsque tu fuyais Esaü ton frère... (3). Et Jacob y bâtit un autel et appela ce lieu du nom de maison de Dieu, car c'est là que Dieu lui apparut lorsqu'il fuyait son frère (4)... Or Dieu apparut une seconde fois à Jacob, alors qu'il fut revenu de Mésopotamie de Syrie, et il le bénit... et il lui dit : Je suis le Dieu tout-puissant (5).

Peut-être faut-il voir encore une autre apparition de Dieu à Jacob, mentionnée au chapitre xxxvi°. Israël partit avec tout ce qu'il avait, et vint au puits du jurement où il immola des victimes au Dieu de son père Isaac, et il l'entendit dans une vision de nuit l'appelant et lui disant : Jacob, Jacob. Et il lui répondit : Me voici. Dieu lui dit : Je suis le Dieu très fort de ton père. Ne crains pas, descends en Egypte, parce que je t'y rendrai père d'un grand peuple (6).

Enfin, lorsqu'il bénit les deux enfants de Joseph, Ephraïm et Manassé, le saint Patriarche rappelle encore les apparitions dont Dieu l'a favorisé. Le Dieu tout-puissant, dit-il, m'a apparu à Luza qui est dans la terre de Chanaan, et il m'a béni (7)... Et Jacob bénit les fils de Joseph, et dit : Que le Dieu en présence de qui ont marché mes pères Abraham et Isaac, qui me fait paître depuis mon

(1) Os., xii, 4.

(2) Gen., xxxii, 24-30.

(3) Gen., xxxv, 1.

(4) Gen., xxxv, 7.

(5) Gen., xxxv, 9-11.

(6) Gen., xli, 1-3.

(7) Gen., xlviii, 3.

adolescence jusqu'à présent, que l'ange qui m'a délivré de tous les maux, bénisse ces enfants (1).

Plus peut-être que les patriarches eux-mêmes, Moïse, le législateur du peuple d'Israël, fut bien souvent favorisé des communications divines. N'est-ce pas de lui que l'Écriture nous dit que Dieu s'entretenait avec lui face à face, comme un homme avec son ami (2). Dieu dit lui-même ailleurs : Je lui parle bouche à bouche (3), immédiatement et familièrement. Le début de sa mission est marqué par la vision mystérieuse du buisson ardent, où l'ange du Seigneur qui apparaît au milieu des flammes, se révèle à lui comme Dieu affirmant sa propre divinité. L'ange du Seigneur (le Seigneur dans la Vulgate) apparut à Moïse dans une pluie de feu, au milieu d'un buisson, et il voyait que le buisson brûlait et n'était pas consumé... Or, le Seigneur, voyant qu'il venait pour examiner, lui dit ; Moïse, Moïse... et il dit : Je suis le Dieu de ton père, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob (4). Plus loin, Moïse disant à Dieu : Voilà que j'irai aux fils d'Israël, et je leur dirai : le Dieu de vos pères m'a envoyé vers vous, s'ils me disent : Quel est son nom, que leur dirai-je ? Dieu dit à Moïse ; Je suis Celui qui suis. Il ajouta : Tu diras ainsi aux fils d'Israël : Celui qui est m'a envoyé vers vous (5).

Comme nous l'avons remarqué tout à l'heure, c'est à chaque instant, dans la vie de Moïse, que nous voyons Dieu lui parler, lui donner ses ordres. Ces apparitions à Moïse ne sont pas du reste les seules mentionnées dans l'Exode. Ainsi, il y est dit : Le Seigneur les précédait pour leur montrer la voie, pendant le jour, dans une colonne de nuée, et, pendant la nuit, dans une colonne de feu, afin d'être le guide du voyage en tout temps (6). Au chapitre suivant, l'écrivain sacré nous apprend que c'était sous la forme d'un ange que le Seigneur résidait dans la nuée miraculeuse. L'ange de Dieu, dit-il, qui précédait le camp d'Israël, se leva et alla derrière eux, et, comme lui pareillement, la colonne de nuée quitta la tête du camp et vint derrière (7).

(1) Gen., XLVIII, 15, 16.

(2) Ex., XXXIII, 11.

(3) Num., XII, 8.

(4) Ex., III, 2-6.

(5) Ex., III, 13-14.

(6) Ex., XIII, 21.

(7) Ex., XIV, 19.

Il semble que ce soit surtout sous la forme angélique que Dieu se soit manifesté aux Israélites sortis d'Égypte sur le chemin de la Terre promise. Car, lorsque à diverses reprises Moïse parle de l'ange qui guidait les Hébreux dans leur voyage, il le fait en des termes qui laissent facilement deviner, non pas un ange ordinaire, mais une apparition divine : « Voilà, dit-il en un endroit, que j'enverrai mon ange qui te précédera et te gardera dans le chemin. Obéis-lui, écoute sa voix, et ne pense pas à le mépriser, car il ne t'épargnera pas quand tu pécheras, et mon nom est en lui (1). Ailleurs, Dieu dit à Moïse : « Va, conduis ce peuple où je t'ai dit, mon ange te précédera (2). » Cet ange, Dieu l'appelle en un autre endroit sa face : Ma face te précédera, dit le Seigneur (3). Isaïe parle quelque part de la face de Dieu qui a sauvé le peuple choisi (4). Au livre des Nombres, Moïse rappelle encore au peuple l'ange qui les a tirés d'Égypte (5).

C'est Dieu, sous la forme d'un ange, qui apparaît à Balaam, et le force à bénir Israël, c'est du moins le sens qui paraît ressortir du texte de l'Écriture. L'ange du Seigneur se tint sur le chemin devant Balaam..... l'ange lui dit : Va avec eux (les envoyés de Balac), et garde-toi de dire autre chose que ce que je te prescrirai. Il alla donc avec les princes; Balac l'ayant appris alla au-devant de lui... et il dit à Balaam..... Pourquoi n'es-tu pas venu aussitôt vers moi? Balaam lui répondit : « Me voici venu. Est-ce que je pourrai dire autre chose que ce que Dieu mettra dans ma bouche (6). »

Nous ne saurions non plus omettre, puisque nous parlons des manifestations angéliques, les apparitions mentionnées aux livres de Josué et des Juges. Alors, dit l'Écriture, que Josué était dans la plaine de la ville de Jéricho, il leva les yeux et aperçut un homme qui se tenait debout devant lui, et lui dit : Es-tu des nôtres ou de nos adversaires? Il répondit : Non, mais je suis le prince de l'armée du Seigneur, et maintenant je viens. Josué se prosterna la face contre terre, adora, et dit : Que dit mon Seigneur à son serviteur? Ote, dit-il, la chaussure de tes pieds, car le lieu où tu es est un lieu saint (7).

(1) Ex., xxiii, 20-21.

(2) Ex., xxxii, 24.

(3) Ex., xxxiii, 14.

(4) Is., lxiii, 9.

(5) Num., xx, 16.

(6) Num., xxii, 22-38.

(7) Jos., v, 13-16.

Il est rapporté au Livre des Juges que l'ange du Seigneur monta au Galgala, au lieu des pleurs, et dit : Je vous ai fait sortir de l'Égypte et vous ai introduits dans la terre, selon le serment que j'ai fait à vos pères, et j'ai promis que je ne romprais point le pacte que j'ai fait avec vous pour toujours (3).

Lorsque Gédéon fut appelé à délivrer son peuple, l'ange du Seigneur lui apparut et lui dit : Le Seigneur est avec toi, ô le plus vaillant des hommes.... et le Seigneur lui dit : Je serai avec toi, tu frapperas Madian comme un seul homme.... et le Seigneur lui dit encore : Que la paix soit avec toi, ne crains rien, tu ne mourras pas (4).

Enfin, c'est encore un ange qui apparaît pour annoncer la naissance de Samson. L'ange du Seigneur apparut à la femme de Manué, et lui dit : Tu es stérile et sans enfants, mais tu concevras et enfanteras un fils ... Or, Manué pria le Seigneur et dit : Je vous supplie, Seigneur, que l'homme de Dieu que vous avez envoyé vienne de nouveau, et nous apprenne ce que nous devons faire de l'enfant qui va naître.... et l'ange du Seigneur apparut de nouveau à son épouse, alors qu'elle était aux champs.. Or, Manué dit à l'ange du Seigneur : Je vous en prie, exaucez ma prière, je vais préparer pour vous un chevreau. L'ange du Seigneur lui répondit : Quand tu voudrais m'y contraindre, je ne mangerai point de ton pain, mais, si tu veux faire un holocauste, offre-le au Seigneur; Manué ignorait que ce fût l'ange du Seigneur, il lui dit : Quel est votre nom?... L'ange lui répondit : Pourquoi cherches-tu mon nom qui est admirable?... et comme la flamme de l'autel montait vers le ciel, l'ange du Seigneur s'éleva en même temps dans la flamme... et l'ange disparut de leurs yeux. Aussitôt Manué comprit que c'était l'ange du Seigneur, et dit à son épouse : Nous mourrons, car nous avons vu le Seigneur (1).

Il est encore une apparition que peut-être nous aurions dû signaler tout d'abord, bien qu'elle diffère de celles que nous venons de rappeler. Nous voulons parler de l'apparition de Dieu à Adam dans le paradis terrestre. Comme nous la retrouverons mentionnée dans les textes que nous aurons à citer, nous rapporterons ici ce-

(1) Jud., II, 1-4.

(2) Jud., VI, 12.

(3) Jud., XIII, 3-22.

qu'en dit saint Augustin pour établir qu'alors Dieu se montra à notre premier père sous une forme visible.

« Dans l'endroit de la Genèse, dit-il, où il est écrit que Dieu
« s'est entretenu avec l'homme formé par lui du limon de la terre,
« si, mettant de côté ce qui est représenté par cette figure, nous
« traitons ce fait de telle sorte que la foi s'en tienne à la lettre du
« récit, il semble que Dieu s'est entretenu alors avec l'homme sous
« une apparence d'homme. Sans doute, cela n'est pas expressé-
« ment dans la Genèse, mais le contexte le fait comprendre sur-
« tout à l'endroit où il est rapporté qu'Adam entendant la voix de
« Dieu qui se promenait dans le paradis terrestre, vers le soir, se
« cacha dans le bosquet situé au milieu du paradis terrestre et à
« cette question : Adam, où es-tu ? répondit : « J'ai entendu votre
« voix et je me suis caché parce que j'étais nu (1). Or, je ne vois
« point comment prendre à la lettre cette promenade du Seigneur
« et son entretien avec Adam, s'il ne s'est montré sous une appa-
« rence d'homme. On ne peut pas dire en effet qu'il ne se produi-
« sit qu'une voix, puisque l'Écriture dit que Dieu se promenait ; on
« ne peut pas dire non plus que celui qui se promenait était invi-
« sible, car Adam répond qu'il s'est caché pour éviter la présence
« de Dieu (2). »

Bien souvent encore nous voyons, dans l'Écriture, Dieu parler aux hommes, se manifester aux prophètes par diverses visions, mais il ne paraît pas, à notre avis, qu'il y ait eu alors toujours une apparition véritable, ni que ces visions aient été autre chose que des visions purement intellectuelles. Nous en excepterions cependant une qui nous semble avoir un tout autre caractère. Nous voulons parler de celle de l'ange qui descendit dans la fournaise où Nabuchodonosor avait fait jeter les trois jeunes Hébreux, dont ce prince dit lui-même : Je vois quatre hommes délivrés de leurs liens, se promenant au milieu des flammes sans en être atteints, et le quatrième ressemble au Fils de Dieu (3).

Rappelons enfin cette vision du prophète Zacharie où le Seigneur lui fit voir le Grand Prêtre Jésus, qui se tenait devant l'ange du

(1) Gen., III, 8-10.

(2) *De Trinit.*, lib. II, c. 10-17.

(3) Dan., III, 92.

Seigneur, et Satan à sa droite pour l'accuser⁽¹⁾; saint Cyrille nous dit que cet ange était la figure du Christ⁽²⁾.

Il n'est pas besoin d'expliquer les textes que nous venons de produire, le sens en est assez clair. Après les avoir parcourus, il n'est personne qui ne reconnaisse que Dieu s'est fréquemment manifesté aux patriarches et à d'autres personnages de l'Ancien Testament. Mais ces manifestations, quelles étaient-elles? Comment se rendait-il visible, lui qui, l'Écriture nous l'apprend, est le roi des siècles invisible et immortel⁽³⁾? Entendons à ce sujet, saint-Augustin dans ses livres sur la Trinité. « La substance, ou pour
« mieux dire, l'essence de Dieu, en quoi selon la faible mesure et la
« mince parcelle de notre esprit, nous entendons le Père, le Fils et le
« Saint-Esprit, n'étant absolument parlant, muable en aucune
« façon, ne saurait non plus par elle-même être visible d'aucune
« façon. Il suit de là que toutes visions où Dieu se rendait présent
« à nos pères, selon une dispensation en rapport avec ces temps-là,
« se sont produites par le moyen des créatures. Si nous ignorons
« comment il les a produites par le ministère des anges, c'est pour-
« tant par le ministère des anges qu'elles se sont faites, ce que je
« ne dis pas en m'appuyant sur mon propre sentiment... il y a, en
« effet de ce que j'avance, des preuves tirées des saintes Écritures...
« En effet, il est très clairement écrit dans l'Épître aux Hébreux...
« que non seulement ces manifestations visibles, mais même les
« paroles de Dieu étaient produites par des anges. Voici en effet
« comment il s'exprime : Aussi, qui est l'ange à qui le Seigneur
« ait jamais dit : Asseyez-vous à ma droite, jusqu'à ce que j'ai
« réduit vos ennemis à vous servir de marchepied. Tous les anges
« ne sont-ils pas des esprits qui tiennent lieu de serviteurs et de
« ministres, et qui sont envoyés pour exercer leur ministère en
« faveur de ceux qui doivent être héritiers du salut⁽⁴⁾ ?

« Il nous montre par là que toutes choses ont été faites par les
« anges, mais l'ont été pour nous, c'est-à-dire pour le peuple de
« Dieu à qui est promis l'héritage de la vie éternelle⁽⁵⁾. » Un peu plus loin, concluant son troisième livre, le saint docteur ajoute :

(1) Zach., III, 1.

(2) In Zach., t. I, P. L., 72, 44.

(3) Tim., I, 17.

(4) Heb., I, 13-14.

(5) De Trinit., lib. III, c. 11, 21, 22.

« Mais c'est assez, je pense avoir assez discuté et démontré... que
« lorsqu'il est dit que Dieu est apparu à nos pères dans l'ancien
« temps avant l'incarnation du Sauveur, les paroles qu'il fit
« entendre, et les apparences corporelles sous lesquelles il s'est
« montré, ont été produites par des anges, soit parlant et agissant
« comme s'ils eussent été Dieu en personne... soit en empruntant
« à la créature ce qu'ils n'étaient point par eux-mêmes, afin de
« montrer Dieu en figure aux hommes (1). »

Ailleurs, il dit encore : « Les visions d'un Dieu immuable se
« sont produites au moyen de créatures muables, soumises à sa
« volonté, nous montrant Dieu, non point proprement tel qu'il est,
« mais figurativement, selon que le demandaient les circonstances
« des choses et des temps (2). »

Enfin, dans sa controverse avec l'arien Maximin, il s'exprime
de la sorte : « Je dis donc que la divinité du Père, du Fils et du
« Saint-Esprit est invisible pour l'œil des mortels dans sa nature
« et sa substance. Se change-t-elle en des formes visibles, il s'en
« faut bien que je le prétende, puisque je dis qu'elle est immuable.
« Il suit de là que, lorsqu'elle s'est montrée quand elle l'a voulu
« aux regards des hommes, on doit entendre qu'elle l'a fait par
« une créature pouvant apparaître à nos yeux (3). »

« Si le Père, si le Fils, si le Saint-Esprit, dit-il encore, ont pu
« se montrer aux hommes par le moyen des créatures qui leur
« sont soumises, toutefois, aucun d'eux n'a été vu par les hom-
« mes dans sa substance. Par conséquent, Dieu s'est plutôt fait
« reconnaître par des figures que montré aux faibles sens des
« hommes. Il n'a point été vu tel qu'il est (4). »

Ailleurs, le saint docteur, à propos des apparitions du Saint-
Esprit, enseigne une doctrine qui, à notre humble avis, nous paraît
pouvoir s'appliquer à toutes les apparitions divines. « Le Saint-
« Esprit, dit-il, s'est fait dans le temps une espèce de créature,
« dans laquelle il put se montrer visiblement (5). Le Saint-Esprit
« ne s'est donc point uni la créature qu'il a prise pour apparaître,
« comme le verbe s'est uni la chair et la forme humaine qu'il a

(1) *De Trinit.*, lib. III, c. 11, 27.

(2) *De Trinit.*, lib. II, c. 17-32.

(3) *Adv. Max.* lib. II, c. 26, 12.

(4) *Adv. Max.* lib. II, c. 26-10.

(5) *De Trinit.*, lib. II, c. 5-10.

« prise dans le sein de la Vierge Marie. En effet, le Saint-Esprit n'a
« rendu bienheureux, ni la colombe, ni le souffle impétueux, ni le
« feu, et ne se les est point unis pour l'éternité dans l'unité et
« l'habitude de sa personne..... Mais ces choses ont apparû, comme
« elles l'ont dû, dans leur temps. les créatures servant la volonté
« du Créateur, et se convertissant, se changeant au gré de celui-ci,
« qui ne cessa point de demeurer le même en soi pour le signifier
« et le démontrer selon qu'il fallait qu'il le fût aux hommes (1). »

Nous devons donc tenir pour assuré que dans toutes les apparitions divines dont il est parlé dans l'Ancien Testament, Dieu ne s'est pas manifesté immédiatement, mais par l'intermédiaire de créatures sous lesquelles il cachait, pour ainsi dire, sa majesté, et au moyen desquelles il se faisait connaître dans la mesure et sous la forme qu'il plaisait à sa divine volonté. C'étaient, ou des anges, par le moyen desquels Dieu produisait ces formes, ou des apparences sensibles, qui le rendaient visible : c'est en ce sens que saint Augustin semble entendre les apparitions angéliques, ou des apparences et formes sensibles créées immédiatement par Dieu pour se manifester aux hommes, comme le remarque saint Augustin lui-même à propos des apparitions du Saint-Esprit. Et c'est, peut-être, de cette seconde manière que les autres Pères entendent ces théophanies, lorsqu'ils disent que l'Ange du Seigneur est le Seigneur lui-même envoyé par le Seigneur, c'est-à-dire le Fils. Remarquons toutefois qu'on ne saurait demander à ces écrivains la rigueur et la précision d'expression dont il a été nécessaire d'user plus tard. Aussi nous paraît-il difficile de déterminer toujours d'une manière certaine le sentiment des Pères sur ce point particulier.

Dom LEGEAY, O. S. B.

(A suivre.)

(1) *De Trinit.*, lib. II, c. 6-11.

LA NOTION DE LA FOI

La croyance, la foi, comme bien d'autres mots féconds en lumineux aperçus ou pleins de mystère, ont eu la fortune d'occuper, de passionner presque, les plumes contemporaines. Il est des écrivains qui nous ont représenté la foi comme une opération absurde qui s'accomplit dans les ténèbres, non seulement de l'incompréhensible, mais encore de l'inintelligible. D'autres ont célébré le besoin de croire; on a étudié savamment la crise religieuse et les motifs de crédibilité, discuté sans fin sur les méthodes rationnelles qui peuvent conduire à la foi, analysé finement l'acte de foi et la faculté de croire. On a voulu connaître à fond cette mystérieuse force, et on a pensé pouvoir en faire une faculté naturelle de l'âme ou pouvoir l'assimiler à la puissance obédientielle dont parle l'École. Enfin, on a trouvé incomplète la définition scolastique de la foi, définition qui a pourtant été sanctionnée et comme canonisée par le concile du Vatican (1).

Notre dessein n'est pas d'aborder toutes ces questions, ni de discuter en détail ces diverses théories, ni de faire briller des aperçus nouveaux, il est plus modeste : expliquer simplement la notion thomiste et traditionnelle de la foi. La manière la plus efficace pour établir une doctrine et réfuter les opinions qui l'attaquent, est de faire connaître bien clairement ce qu'elle est. Mais, pour que nos explications soient mieux comprises, il nous faut tout d'abord rappeler sommairement quelques notions communes de logique et de psychologie. Nos considérations porteront donc sur ces trois points :

- 1° *Notions préliminaires sur la marche de l'esprit humain;*
- 2° *La foi naturelle;*
- 3° *La foi surnaturelle.*

(1) Voir dans la *Revue du clergé français*, 1^{er} et 15 décembre 1901, 1^{er} et 15 février 1902, les théories de M. l'abbé PÂCHEGUT, avec les réponses de M. l'abbé GAYRAUD.

I

NOTIONS PRÉLIMINAIRES SUR LA MARCHÉ DE L'ESPRIT HUMAIN

La vérité est le centre qui attire notre esprit et le terme où il se repose, mais il nous faut d'ordinaire plus d'un effort pour y parvenir : on s'y élance par des opérations multiples et comme par bonds successifs. D'abord un mouvement pour s'emparer des premières notions. L'intelligence commence la lecture du monde, elle prend la forme et la mesure des êtres par une image qui est leur représentation et leur vicaire. Ce n'est pas encore la possession définitive de la vérité : nous avons l'idée, le concept de la chose, nous ne prononçons rien sur elle, cette lecture n'est ni une affirmation, ni une négation, mais une simple vue de l'objet. Cet acte primordial qui recueille les notions premières, éléments indispensables de toute connaissance, c'est la *simple appréhension* ; il se fait dans l'esprit par l'idée et se traduit au dehors par le mot.

Un second mouvement va combiner deux notions simples, les unir de telle sorte qu'elles s'enlacent l'une à l'autre par manière de sujet et d'attribut au moyen du verbe être, leur lien et leur trait d'union. C'est le *jugement*, et son signe extérieur est la proposition, le discours proprement dit. C'est bien en vain qu'une certaine école essaie de mettre le jugement avant les idées. Le jugement est l'acte qui lie des idées : conçoit-on qu'on puisse lier sans avoir d'abord les éléments à unir ? Ne faut-il pas avoir les pierres avant de les cimenter ? L'esprit par l'acte du jugement a réellement parlé, il a dû se prononcer sur l'objet : ou bien donc la réalité est comme le jugement l'affirme, et nous avons la vérité, ou elle est autrement et c'est l'erreur. Cet acte est capital : c'est ici que la sentence est portée, ici que le vrai ou le faux vont entrer chez nous.

Il est de nombreux cas où la vérité s'impose d'elle-même : d'un seul et paisible regard l'esprit la lit tout entière. Dès qu'il aperçoit le sujet et l'attribut, il saisit le lien qui les unit, et aussitôt, infail-

liblement et comme d'instinct, il prononce la sentence qui ne sera jamais révoquée. Ce sont là ces jugements immédiats, intuitifs, ces premiers principes admis toujours et partout. La sophistique aura beau diriger contre eux toutes ses ressources, toutes ses subtilités, toutes ses perfidies, elle ne prévaudra jamais contre eux; elle ne persuadera jamais au genre humain de rétracter ces premières paroles que l'évidence arrache à notre esprit et qui sont un hommage naturel à la vérité.

Mais notre lecture du monde n'est pas toujours si facile, il nous faut souvent monter du connu à la recherche de l'inconnu, combiner deux jugements pour en faire sortir un troisième : c'est le *raisonnement*, dont le signe extérieur est l'argumentation. Les deux premiers jugements s'unissent pour former un antécédent qui devra contenir et produire le dernier jugement ou conséquent. Le lien qui unit celui-ci à l'antécédent s'appelle la conséquence. Le raisonnement a deux manières de procéder : il peut descendre, par le syllogisme, de l'universel aux particuliers, du simple au composé, des lois aux phénomènes; ou remonter, par l'induction, des particuliers à l'universel, du composé au simple, des phénomènes aux lois, comme le touriste dans ses excursions à travers les montagnes, tantôt descend du sommet à la base, tantôt gravit de la base au sommet.

Tels sont les trois actes ou trois mouvements de l'esprit humain : la simple appréhension, qui rassemble les idées, premiers éléments de nos connaissances; le jugement qui combine deux idées par l'affirmation ou la négation, le raisonnement qui associe deux jugements connus pour en tirer un troisième inconnu tout d'abord. Ce dernier acte est le caractère de l'homme. Dieu et l'ange sont intelligences, ils lisent la vérité d'un seul regard, nous ne sommes intelligences que dans une faible mesure; pour la plupart, des objets, nous avons besoin de comparer diverses notions, courir de l'une à l'autre, *discourir*, raisonner.

Quelques mots maintenant des états de l'esprit par rapport à la vérité. L'*ignorance* est la condition naturelle dont nous avons tant de peine à sortir. Non loin d'elle réside le *doute*. Placée entre deux partis contradictoires qui la sollicitent, trouvant les motifs parfaitement égaux, ne sachant auxquels donner la préférence, l'intelligence s'abstient de prononcer. Le doute consiste

donc dans la suspension même de tout jugement. On remarquera toutefois que, si cet acte est délibéré, un jugement est toujours impliqué; car, pour s'arrêter à un doute réfléchi, l'esprit doit se dire qu'il a des raisons pour cela, et se parler ainsi c'est émettre un jugement. On voit aussi que le doute, sans être par lui-même la vérité ou l'erreur, les accompagne toujours l'une ou l'autre : la vérité, si les motifs de s'abstenir sont réels, l'erreur, s'ils font défaut.

L'esprit avance d'un degré, il donne son adhésion, mais avec crainte de se tromper : c'est l'*opinion*. Il aperçoit un principe d'où peuvent sortir deux conclusions; aucune ne mérite nécessairement d'être adoptée ou rejetée. Il accorde son adhésion à l'une d'elles, non toutefois en pleine paix et repos, mais avec quelque angoisse, dans l'appréhension que ce qu'il repousse ne soit la vérité. Trois éléments semblent donc ici concourir : un principe et deux conclusions, l'une que l'esprit accepte, l'autre qu'il redoute. *Principium et duæ conclusiones: et una conclusa et alia formidata* (1). L'opinion est en elle-même un assentiment incertain, mais elle peut impliquer la certitude dans un autre jugement qui l'accompagne : je suis certain, par exemple, que tel sentiment de saint Thomas ou de saint Alphonse est solidement probable. On distinguera donc ici deux jugements : l'un sur l'objet auquel l'esprit accorde son adhésion pour un motif probable, et cet acte est toujours incertain, accompagné de la crainte d'erreur; l'autre, touchant la valeur des motifs de probabilité, et celui-ci peut être certain, car on peut en divers cas constater sûrement que les motifs suffisent pour engendrer une opinion fondée. Ce qui est probable n'est jamais certain, mais il peut être certain que la probabilité existe; je puis dire : il est certain que c'est probable.

L'objet ne brillant pas d'un assez vif éclat pour ravir notre assentiment, il faut que la volonté intervienne : si elle ne dicte pas le parti à prendre entre deux adhésions, l'esprit restera perpétuellement en suspens. Il n'est cependant pas au pouvoir de la volonté d'exclure la probabilité contraire, et, malgré ces préférences et ce choix, la crainte demeure. Or, on ne peut vouloir un objet avec une pleine intensité, quand l'opposé a des chances sérieuses. C'est pour-

(1) I *De anima*, lec. iv.

quoi l'opinion, bien qu'elle ait besoin de la volonté, ne procède cependant pas d'une volonté entière et parfaite (1).

Peut-on concevoir entre le doute et l'opinion un état intermédiaire? L'intelligence ne donne pas encore son assentiment; d'autre part, elle ne demeure plus dans la simple indifférence, elle éprouve un attrait, faible mais prononcé, pour l'un des deux partis où il lui semble apercevoir des chances en faveur de la vérité. C'est l'indice, le *souçon*, *suspicio*. Nous estimons, pour notre part, que cet acte n'est pas essentiellement distinct du doute ou de l'opinion. L'esprit a beau sentir des attrait, subir même des inclinations, tant qu'il évite de se prononcer, nous restons dans le doute; dès qu'il parle, même avec hésitation et timidité, c'est une opinion. Il semble donc que le soupçon est un doute d'un genre à part, qui s'achemine vers l'opinion, va tout près d'elle sans y parvenir tout à fait. Le soupçon, dans un autre sens, peut désigner un jugement formulé sans motif sérieux; c'est alors une véritable opinion, quoique imparfaite, peu raisonnée, peu raisonnable.

Enfin, l'esprit est arrivé au repos, la *certitude*. Les motifs proposés sont tellement clairs, si bien adaptés à l'intelligence qu'ils enlèvent infailliblement son adhésion avec une énergie pleine, qui ne laisse pas la moindre place à la crainte de se tromper.

La certitude est donc un assentiment inébranlable de l'esprit pour des motifs qui excluent tout péril d'erreur. Elle exige trois conditions. D'abord, un objet nécessaire, immuable, puisque c'est sur lui qu'on doit asseoir un jugement infaillible. Il faut, en second lieu, que l'intelligence se rende compte de cette qualité de l'objet. Une fois constaté que la chose ne peut pas être autrement, l'esprit voit qu'il lui est impossible de se tromper; son adhésion ne peut plus être hésitante, elle est donnée pleine, entière, sans arrière-pensée: c'est le troisième élément, l'exclusion de toute crainte.

Ne confondons pas la certitude avec la persuasion. Il peut se faire que, par suite des préjugés, de l'ignorance, on soit persuadé du faux: il n'arrivera jamais qu'on soit certain de l'erreur; jamais la certitude ne sera le fruit naturel d'un préjugé. Dans la fausse

(1) « *Opinio non videtur procedere ex perfecta voluntate.* » II^e II^o, q. 1. a 4.

persuasion, la crainte de l'erreur est, en fait, absente, elle n'est pas exclue ; dans la certitude, on se rend positivement compte qu'il n'y a pas possibilité de se tromper. Dans la fausse persuasion, l'objet est un fondement ruineux qui peut crouler et faire crouler l'adhésion étayée sur lui ; dans la certitude, l'objet est réellement inébranlable et connu clairement comme tel : l'assentiment qui est édifié sur cette base est ferme comme elle, et il ne sera jamais condamné à périr sous des ruines. C'est dire que la certitude est incompatible avec l'erreur.

On l'appelle *métaphysique*, lorsqu'elle est fondée sur les lois des essences, où le miracle même ne peut introduire aucune exception. « Le tout est plus grand que la partie, tout effet a une cause. » *Physique*, lorsqu'elle repose sur l'ordre de la nature, lequel peut subir les exceptions du miracle : « Le feu brûle, les corps laissés à eux-mêmes tombent vers le centre de la terre. » *Morale*, lorsque les motifs sont empruntés aux habitudes, aux mœurs de l'humanité : « Les mères aiment leurs enfants. » Dans une autre acception, certitude morale désigne une adhésion ferme qui n'exclut pas toute appréhension, mais qui s'appuie sur des motifs assez solides pour nous permettre d'agir prudemment dans le cours ordinaire de la vie. Le voyageur qui monte en wagon est moralement sûr que le mécanicien ne veut pas le conduire à une catastrophe, le consommateur qui va à l'hôtel est moralement sûr que les mets ne sont pas empoisonnés.

La certitude a pour cause l'*évidence*. C'est l'éclat de la vérité auquel l'esprit ne peut refuser son adhésion. L'intelligence et l'objet sont si bien mesurés l'un à l'autre que, aussitôt, le regard intérieur se fixe et se repose sur l'objet. L'évidence est dans l'ordre intellectuel ce qu'est la lumière dans le monde sensible : la splendeur du jour nécessite notre œil à voir, l'éclat de l'évidence oblige l'esprit à lui donner son assentiment. L'évidence est à la certitude ce qu'est la cause par rapport à l'effet, car c'est l'évidence qui par sa lumière ravit l'entendement et lui arrache une adhésion ferme et infaillible. La certitude, propriété de l'acte intellectuel, est avant tout subjective ; c'est plutôt dans l'objet que réside l'évidence : de l'objet elle dérive dans l'esprit et produit en lui la claire intuition. Ce qui est certain, à proprement parler, c'est l'acte mental, l'objet n'est appelé certain que parce qu'il engendre une adhésion cer-

taine; ce qui est évident c'est l'objet, l'acte n'est appelé ainsi que parce qu'il est le résultat de l'évidence; comme la couleur est dite saine parce qu'elle est l'effet ou le signe de la santé.

L'évidence est *immédiate*, lorsque l'objet se révèle à nous de lui-même sans l'intermédiaire du raisonnement, soit par l'intuition de l'esprit, soit par l'expérience des sens: « Le tout est plus grand que la partie; — j'existe; — il fait jour. » Elle est *mediate*, si elle découle des principes sur la conclusion par le secours d'un moyen terme: « L'âme est immortelle. » L'évidence *intrinsèque* est celle de l'objet en lui-même, en sorte que l'intelligence est nécessitée par cet objet. J'admets que le tout est plus grand que la partie; non parce que le monde entier le dit, mais parce que je le vois. L'évidence *extrinsèque* est celle, non de l'objet, mais des motifs extérieurs qui nous le font admettre, l'autorité, le témoignage. Si ces motifs excluent toute crainte d'erreur, c'est l'évidence de la crédibilité; s'ils laissent place à l'incertitude, c'est l'évidence de la probabilité: il est évident qu'il faut croire les vérités révélées, il est évident que telle opinion est probable. La certitude implique toujours comme cause ou l'évidence intrinsèque ou l'évidence extrinsèque.

Dans les jugements immédiats, elle se laisse conquérir du premier coup, la seule lecture de l'objet suffit pour la donner. Pour d'autres cas, elle est le fruit d'un âpre labeur, on n'arrive à la saisir qu'après une chasse mouvementée: *venari definitiones*, comme disaient les anciens. On peut faire cette conquête ou par soi-même voie d'invention, ou par un secours étranger, voie d'enseignement. Selon une ingénieuse comparaison de saint Thomas (1), l'action du maître pour produire la science dans l'esprit de l'élève est comme celle du médecin pour ramener la santé dans le corps du malade. L'homme de l'art ne peut guérir qu'en utilisant les ressources de la nature: c'est en elle que résident le principe premier et les énergies radicales de la santé. Le médecin devient l'auxiliaire et le ministre de la nature, il la seconde et la fortifie par l'emploi des remèdes dont elle se sert comme instruments. L'homme de l'enseignement non plus ne saurait produire le savoir sans développer les germes de science qui sont dans l'esprit du disciple. Le maître devient aussi l'auxiliaire de la nature, en fortifiant l'intelligence,

(1) Q.Q. *Dispp. de Magistro*, a. 1.

en proposant des signes, des paroles, instruments efficaces qui conduiront l'élève à la découverte de l'inconnu. C'est la nature qui rétablit la santé comme cause principale, le médecin est l'agent étranger qui vient aider le principe intérieur; c'est l'esprit enseigné qui produit la science, le maître est l'auxiliaire qui fortifie et développe cette raison naturelle. Le maître n'exerce son efficacité que par l'intermédiaire de l'intelligence du disciple et qu'à la lumière des principes premiers. S'il propose des enseignements qui ne sont pas contenus dans ces principes ou s'il ne montre pas avec évidence comment ils en découlent, il n'engendre pas la science dans l'élève, mais tout au plus l'opinion ou la foi. Pour faire la science, il faut faire la lumière, amener le disciple à voir la vérité, en sorte que celui-ci puisse dire: « C'est bien grâce à mon maître que je connais telle proposition, la raison, toutefois, pour laquelle je l'admets ce n'est point parce que le maître l'a dit, mais parce que je vois que c'est vrai. Si on l'admet uniquement parce que le maître l'a dit, c'est l'opinion, lorsque l'assentiment est incertain, fondé sur des probabilités que le maître dit vrai; la foi, lorsque l'assentiment est certain, fondé sur l'évidence que le maître dit vrai. Ce qu'il dit n'est pas évident, mais il est évident qu'il dit vrai. Le maître alors s'appelle témoin. Or, pour admettre sans hésitation la valeur du témoignage, nous devons constater que le témoin ne veut pas nous induire en erreur, que nous pouvons compter sur sa véracité; qu'il n'est pas dans l'erreur lui-même, que nous pouvons nous fier à sa compétence. *Science et véracité*, voilà les deux conditions qui constituent l'autorité du témoignage. Je n'accorde donc ma *croyance*, que si je vois: 1° que le témoin a parlé, 2° qu'il ne me trompe pas, 3° qu'il ne s'est pas trompé. Nous avons les éléments de la foi, il nous reste à préciser cette notion.

II

LA FOI NATURELLE

Dans son acception la plus générale, la *foi* désigne un assentiment appuyé sur un témoignage, et, comme toute adhésion repose au moins sur le témoignage de nos facultés, on peut appeler foi

tout acte de l'esprit. On dira : « Je crois » pour signifier : « Je pense ».
— Êtes-vous sûr de ce que vous avancez? — Je crois bien!

Dans le langage courant, croyance est parfois synonyme d'opinion très forte, voisine de la certitude. *Credere dicimur quod vehementer opinamur* (1). Les chances de se tromper sont si faibles, réduites à un tel minimum, qu'on les méprise et qu'on adhère fortement à sa manière de voir. Je crois qu'il pleuvra; je crois que mon ami me rendra visite; je crois que c'est un vaisseau qui s'avance là-bas, vers le port. Il reste pourtant une certaine appréhension, l'esprit est incomplètement satisfait, parce qu'il ne voit pas ce qu'il affirme; et, en se servant du mot « je crois », on indique toujours, au moins implicitement, un manque d'évidence. Ce qu'il y a donc de commun dans les diverses acceptions de la croyance ou de la foi, c'est l'adhésion inévidente. Or, l'évidence fait surtout défaut lorsque notre assentiment doit se baser sur les dires d'un autre. C'est pourquoi, prise au sens strict, la foi désigne l'assentiment par lequel nous admettons avec certitude ce que nous recevons du témoignage extérieur, à cause de l'autorité du témoin qui ne trompe pas et ne se trompe pas. C'est une adhésion certaine. Défions-nous à ce sujet des assertions de Paul Janet et autres, qui confondent la foi avec l'opinion, la font reposer sur des probabilités ou bien la relèguent parmi les affaires de sentiment. La foi vraie, parfaite, ne connaît pas l'incertitude. Sans doute, je ne vois pas ce que me rapporte le témoin, mais je vois clairement qu'il possède la science compétente et ne se trompe pas, qu'il a toute la véracité voulue et ne me trompe pas. Il est donc évident que je ne me tromperai pas non plus en lui accordant ma croyance. Mais, si je constate qu'il n'y a pour moi aucune possibilité d'erreur, je conclus que mon adhésion, quoique inévidente, doit être ferme et inébranlable. Il y a donc là affaire de raison et de certitude.

Cela suffit-il pour que l'acte de foi s'impose? Mon assentiment aux motifs de croire est emporté d'emblée par l'évidence même, et aucune autre intervention n'est ici nécessaire; mais l'objet révélé par le témoin reste toujours obscur, et, tant qu'il me sera caché, des appréhensions, des doutes peuvent surgir. Je me rends compte, cependant, que ces alarmes sont vaines, que ces craintes seraient im-

(1) QQ. *dispp. de Veritate*, q. 14, a. 2.

prudentes. Il appartient à la volonté de dissiper ces nuages, de mettre en fuite ces fantômes. Le rôle de la volonté n'est donc pas d'ajouter aux motifs un élément nouveau, d'affirmer des conséquences qui ne seraient pas contenues dans les prémisses, mais de chasser les appréhensions, d'obliger l'esprit à mieux constater que les doutes n'ont pas de fondement et, une fois établi qu'il n'y a aucune raison d'hésiter, d'imposer à l'intelligence une adhésion ferme à l'objet révélé. Dans le syllogisme et l'induction la volonté n'a pas à intervenir, parce qu'aucun doute n'est possible, pas même le doute imprudent. Il en est de même de l'adhésion accordée à certains faits historiques. L'existence de Napoléon I^{er}, par exemple, ne nous permet pas la plus légère hésitation, car, outre le témoignage, nous avons ici des effets trop manifestes, et douter serait nier le principe de causalité. Dans ce cas et d'autres analogues, la volonté n'a rien à faire. Aussi bien n'est-ce pas un acte de foi proprement dit, mais plutôt une sorte d'induction, qui peut se comparer avec l'induction scientifique. L'expérience, pourtant, nous assure qu'il y a des cas très nombreux où des doutes peuvent escorter le témoignage, harceler l'intelligence, tenir l'adhésion flottante. Il faut ici que la volonté intervienne, puisqu'il peut y avoir doute; mais l'adhésion peut être imposée légitimement, et acceptée avec pleine certitude, puisqu'il est manifeste que le doute est imprudent. C'est la foi proprement dite. Elle n'est pas une induction, comme plusieurs l'ont imaginé. L'induction produit l'évidence, l'objet de la foi reste toujours obscur; l'induction ne laisse pas de place au doute; au sujet de la foi ou des conditions de la foi peuvent se glisser des hésitations imprudentes qu'il appartient à la volonté de mettre en fuite.

Il y a ici deux jugements d'ordre tout différent. L'un touchant les motifs de croire; c'est un assentiment certain, imposé par l'évidence intrinsèque et qui peut être le résultat d'un procédé vraiment scientifique. L'autre touchant l'objet révélé; il est certain aussi, non pas imposé par l'évidence intérieure, mais commandé par la volonté, qui oblige l'esprit à constater que les doutes n'ont pas de fondement et à donner son adhésion d'une manière inébranlable. De la sorte, la foi est affaire de raison et affaire de volonté; elle n'est pas seulement raisonnable, elle est raisonnée dans ses motifs; elle est certaine, infaillible en elle-même, mais elle est dictée par la volonté, après que celle-ci a expulsé les doutes imprudents.

C'est ainsi qu'on peut raisonner sa croyance : Je ne vois pas ce que je crois, mais je vois clairement qu'il faut croire. Je vois qu'il faut croire parce que j'ai constaté que le témoin a parlé, qu'il ne me trompe pas et ne se trompe pas. Je constate que le témoin a parlé, qu'il a la science et la vérité pour tels et tels motifs. Ces motifs, je les connais par déduction ou induction, d'une manière certaine, évidente, scientifique.

On comprend dès lors comment la foi diffère de la science et de l'opinion. La science jouit de l'évidence intérieure, la foi n'a que l'évidence extrinsèque. Dans la science, qu'elle soit le produit du syllogisme ou le résultat de l'induction, c'est l'évidence qui exclut le doute et l'objet qui ravit l'assentiment ; dans la foi, c'est la volonté qui bannit le doute imprudent et qui commande l'adhésion. L'opinion est un jugement incertain et inévident, la foi est inévidente mais certaine. La foi s'appuie sur le témoignage extérieur, l'opinion peut se baser et sur un motif étranger et sur des raisons intrinsèques. Je me demande si le monde aurait pu être créé de toute éternité ; je le pense, et j'ai pour cela des arguments sérieux, qui n'entraînent pourtant pas une conclusion nécessaire ; je reste dans l'opinion, je n'arrive pas à la science. Le journal m'apporte une nouvelle. J'ai lieu d'estimer qu'il est bien informé et qu'il ne me trompe pas ; il est très possible, néanmoins, qu'il soit mal renseigné : j'admets ce témoignage extérieur, mais avec une certaine appréhension ; c'est l'opinion, non la foi.

Ainsi, la foi a un point de contact avec l'intelligence des premiers principes et la science des conclusions : la certitude ; un élément commun avec le doute, le soupçon et l'opinion : le manque d'évidence. Par ces divers aspects que nous venons d'analyser, l'acte de foi se distingue de tous les autres actes de l'entendement (1).

Multipliés et répétés, les actes de foi peuvent engendrer la croyance à l'état habituel. La croyance peut donc être une habitude de l'esprit, elle n'est pas une faculté naturelle : les facultés sont

(1) « Actus iste qui est *credere* habet firmam adhæSIONem ad unam partem, in quo convenit credens cum sciente et intelligente; et tamen ejus cognitio non est perfecta per manifestam visionem, in quo convenit cum dubitante, suspicante et opinante, et sic proprium est credentis ut cum assensu cogitet. Et propter hoc distinguitur iste actus qui est *credere* ab omnibus actibus intellectus qui sunt circa verum vel falsum. » II^e II^o, q. 1, a. 1.

innées, la foi est acquise. Nous reconnaissons volontiers un certain besoin de croire. Notre raison, notre activité et nos énergies sont limitées ; les occupations de tous genres ne permettent pas à un seul homme, fût-il un génie, de tout savoir par lui-même, surtout dès l'origine. De même que l'homme est un être social qui recourt aux services d'autrui, il est un être enseigné qui doit se fier à la parole d'un maître, à l'autorité d'un témoignage : il doit vivre de foi comme il vit de tradition. Nous pouvons appeler ce besoin une inclination naturelle, qui précède l'expérience, l'étude, la réflexion, mais ce besoin n'est pas la foi elle-même. N'allons donc pas dire que la foi ou la croyance est une faculté naturelle. Encore moins est-elle un instinct aveugle et fatal ; nous avons montré que son acte est libre et raisonné. Soutenir qu'il y a chez nous des jugements aveugles, c'est détruire toute certitude, c'est soutenir, avec les sceptiques, que nous ne pouvons pas assigner la cause rationnelle de notre adhésion. Cette cause, nous la connaissons : la foi n'est pas évidente, mais il est évident qu'il faut croire.

La croyance a pour objet la vérité. Il n'y a chez nous qu'une faculté du vrai, l'entendement, qui est la puissance de juger, de raisonner, de douter, d'opiner, de croire. Nous admettrons donc que la croyance est un acte ou une habitude de notre esprit, nous retiendrons que l'unique faculté de croire est la raison.

Un néoapologiste (1) a soutenu que la croyance n'est pas autre chose que la puissance obédientielle des scolastiques. Si l'on veut simplement dire que notre croyance naturelle est une capacité qui peut être élevée par Dieu à un état surnaturel, on reste dans le vrai ; l'erreur sera de prétendre que la puissance obédientielle se confond toujours avec la croyance. Quelques explications sur ce sujet nous paraissent nécessaires.

L'École avait reconnu dans tous les êtres une puissance naturelle par rapport aux agents créés et aux actes qui leur sont proportionnés ; une aptitude obédientielle par rapport à la cause première et aux actes qui dépassent toutes les énergies de la nature. En d'autres termes, la créature éprouve une double inclination innée : l'une qui la porte vers son bien propre, l'autre qui la pousse à obéir au Créateur en tout ce qu'il voudra faire d'elle. Cette capacité

(1) M. l'abbé PÉCHEGUT dans la *Revue du clergé français*, 1^{er} décembre 1901, 1^{er} février 1902.

d'obéissance n'est pas un simple mot, elle exprime une belle et profonde réalité. Du moment qu'une puissance est entièrement soumise à la vertu d'un agent supérieur, elle se prête à tout ce que l'agent lui-même peut opérer. Les créatures ne sont pas sujettes en tout à notre domination, nous pouvons les faire obéir en certains cas, les violenter en d'autres; il nous sera impossible de les plier à tous nos désirs. Mais, parce qu'elles dépendent entièrement de Dieu, comme elles n'ont aucune parcelle d'être qui ne vienne de lui, puisque leur existence et leur conservation sont une aumône de chaque instant, elles éprouvent le besoin de subir en tout son action; il a le droit et le pouvoir de se faire obéir toujours et en tout. Dès lors la puissance obédientielle se mesure à la vertu même du Créateur, elle est inépuisable comme la puissance de l'agent premier est infinie : elle s'étend à tout ce qui n'implique pas contradiction. Quoi que Dieu tire des êtres, il peut encore se servir d'eux à l'infini, cette capacité se dilate sans mesure (1). En agissant ainsi le Tout-Puissant ne fait pas violence, il seconde, au contraire, la plus forte inclination de sa créature, car celle-ci éprouve plus d'attrait pour obéir à Dieu que pour se servir elle-même, comme la partie se porte avec plus d'ardeur vers le bien du tout que vers son intérêt propre.

Suarez a pensé que cette capacité obédientielle était une puissance active, la plupart des théologiens, avec saint Thomas, la regardent comme purement passive, comme une vaste aptitude à recevoir l'influence supérieure (2). La puissance active contient l'effet dans sa vertu propre. Est-il concevable que la nature possède en sa vertu les effets surnaturels auxquels Dieu peut la faire concourir sans cesse, d'une manière indéfinie? D'autre part, ce n'est pas une activité instrumentale, car celle-ci est communiquée et la puissance obédientielle est innée. C'est donc une capacité passive, qui ne se distingue pas, en réalité, de l'être créé; c'est la nature elle-même en tant que soumise, obéissante au Créateur en

(1) « Quidquid Deus de creatura faciat, adhuc remanet in potentia recipiendi a Deo. » *De Veritate*, q. 27, a. 3, ad 3.

(2) « Respectu eorum quæ facultatem naturæ non excedunt, habet homo a natura non solum principia receptiva, sed etiam principia activa; respectu autem eorum quæ facultatem naturæ excedunt habet homo a natura aptitudinem ad recipiendum. » Q. unica de *Virtut. in communi*, a. 10, ad 2.

toutes choses et pouvant se plier indéfiniment à tous les effets qu'il veut tirer d'elle.

Cette puissance réside dans tous les êtres, dans toutes leurs facultés, dans toutes leurs habitudes ; dans le feu de l'enfer pour torturer les âmes et les démons, dans les sacrements pour produire la grâce, dans notre corps par rapport à la glorification céleste, dans notre volonté par rapport à la charité divine, dans notre intelligence par rapport à la foi ou à la lumière de gloire, dans nos vertus naturelles pour être soulevées par la grâce. Notre raison en tant que sujet de la croyance, cette croyance elle-même, ont bien aussi leur puissance obédientielle par rapport à la foi infuse, mais il est clair que toute puissance obédientielle n'est pas la croyance. Nous laisserons dire, si l'on veut, que la croyance est une puissance obédientielle, nous soutiendrons que la puissance obédientielle ne se confond pas universellement avec la croyance.

Cette capacité est activée de deux manières. Tantôt par des mouvements transitoires, impulsions subites qui élèvent un instant la nature et la laissent ensuite à elle-même : c'est ainsi que les sacrements concourent à la production de la grâce et que notre volonté est saisie par Dieu pour faire les actes d'amour qui précèdent la justification. Tantôt par des habitudes infuses et permanentes : c'est ainsi que nos facultés sont transformées par les vertus surnaturelles.

L'intelligence est élevée de ces deux manières : par des actes de foi passagers, comme lorsque Dieu veut amener l'infidèle au salut, par l'habitude de la foi qui nous est infusée par la grâce sanctifiante et que le péché mortel ne réussit pas à déraciner. C'est cette question de la foi surnaturelle qu'il nous reste à éclaircir.

III

LA FOI SURNATURELLE

Nous supposons prouvée la nécessité de la foi chrétienne pour le salut. Il est certain aussi que les adultes doivent se préparer à la justification par des actes de foi. Les théologiens se demandent si la vertu elle-même est donnée avant la justification. Une fois

infusée avec la grâce, elle persévère lors même que celle-ci disparaît, il faut un acte d'infidélité pour l'arracher de l'âme ; tout le monde est d'accord sur ce point. Mais il semble à de nombreux théologiens, bien que d'autres ne soient pas de leur avis, que dans les infidèles qui se disposent au salut l'esprit n'est pas suffisamment préparé, pas capable de porter la noble vertu de foi si l'âme ne possède pas déjà la grâce sanctifiante. Ils n'admettent donc pas que l'infidèle reçoive l'habitude surnaturelle de la foi avant d'être arrivé à la justification. Quoi qu'il en soit de la vertu, il est certain que l'acte précède et prépare l'infusion de la grâce ; et c'est le procédé intellectuel de cet acte qu'il nous faut analyser.

Ce procédé est analogue à celui de la foi naturelle. Nous pouvons le résumer ainsi : Bien que je ne voie pas ce que je crois, je crois seulement après avoir vu qu'il faut croire. Je vois qu'il faut croire, parce que je constate avec évidence que Dieu a parlé. Je sais que Dieu a parlé pour tels et tels motifs. La raison formelle et immédiate pour laquelle je crois c'est bien l'autorité de Dieu révélateur, mais celle-ci suppose des conditions, et, en remontant la série des motifs, j'arrive à formuler cette proposition comme résumé de mon enquête : Je vois qu'il faut croire. Ce jugement est pour moi tout à fait évident. Il ne suffit pas à ma foi d'être raisonnable. L'opinion aussi peut avoir cela. Les motifs accumulés peuvent constituer une base solide, et il sera raisonnable d'accorder son adhésion, mais celle-ci restera flottante, précisément parce que les motifs ne sont que probables. Si l'on veut que la foi soit inébranlable, il faut trouver des motifs évidents capables de porter un assentiment certain. Comment veut-on que l'infaillible repose sur une base mouvante, le certain sur un fondement incertain ? Prétendre que les motifs de notre croyance ne sont que de très fortes probabilités, c'est ramener la foi à l'opinion, c'est détruire la foi.

Le Concile du Vatican enseigne que la croyance chrétienne n'est pas un mouvement aveugle de l'intelligence, que Dieu, pour rendre cet assentiment conforme à la raison, a voulu ajouter aux grâces intérieures de l'Esprit-Saint des arguments extérieurs, des faits divins, en particulier les miracles et les prophéties, qui mettent en cause la puissance et la science infinies de Dieu, et sont par là même des signes très certains de la révélation : *divinæ revelationis*.

sunt signa certissima (1). Il frappe d'anathème ceux qui oseront soutenir que la révélation divine n'a pas de motifs extérieurs de crédibilité, et que c'est seulement par l'expérience intérieure de chacun et par l'inspiration privée que les hommes arrivent à la foi (2). Léon XIII déclare de même que, si notre esprit se soumet à l'autorité divine, ce n'est pas d'une manière aveugle et téméraire, mais parce que *la raison fait voir* que la doctrine évangélique a été confirmée par des signes miraculeux, *preuves certaines d'une vérité certaine* (3).

L'enseignement authentique de l'Église est donc que les motifs de crédibilité sont les signes très certains de la révélation : *divinæ revelationis signa certissima*, les arguments certains d'une vérité certaine : *tamquam certis certæ veritatis argumentis*. Nous ne comprenons pas comment, devant ces déclarations si graves et si précises du magistère suprême, des écrivains catholiques puissent encore affirmer que les motifs de croire ne sont pas suffisants ou ne constituent que de très fortes probabilités.

Nous savons donc que les preuves de notre croyance sont infail-
libles.

Comme cette certitude est antérieure à la foi, elle ne peut venir que de l'évidence. Ainsi, il est évident qu'il faut croire, et je puis dire, en assignant non pas la cause immédiate, mais la condition primordiale de mon assentiment : Je crois, par ce que je vois qu'il faut croire. Cette étude préalable des motifs de crédibilité peut être longue et difficile ; les preuves seront tantôt de l'ordre intrinsèque et subjectif, tantôt de l'ordre objectif et extérieur. On peut, très légitimement, invoquer nos aspirations intimes, le besoin que nous avons du surnaturel *dans l'état présent de l'humanité*, les insuffisances de la nature soit pour l'esprit, soit pour le cœur, les aptitudes, les prédispositions que Dieu a pu jeter en nous de cet ordre surnaturel auquel nous avons toujours été élevés.

Saint Thomas et les scolastiques recourent plus d'une fois à nos

(1) *Constit. Dei Filius*, cap. 3.

(2) *Ibid.* can. III, 3.

(3) « Simili modo ratio declarat evangelicam doctrinam mirabilibus quibusdam signis tamquam certis certæ veritatis argumentis vel ab ipsa origine emicuisse : atque ideo omnes qui Evangelio fidem adjungunt non temere adjungere, tamquam doctas fabulas secutos sed rationabili prorsus obsequio intelligentiam suam et judicium suum divinæ subijcere auctoritati. » *Constit. Æterni Patris*.

aspirations et à nos désirs pour prouver, par exemple, la possibilité de la vision béatifique (1) et la convenance de la résurrection (2). Les raisons subjectives peuvent servir à rendre la révélation plausible, à fournir une tactique de circonstance, un expédient de stratégie, des arguments *ad hominem* contre les partisans des théories de l'immanence, à la condition toutefois qu'on ne regarde pas le surnaturel comme un postulat absolu et une exigence de notre nature.

Mais les preuves qui seront toujours bonnes, parce qu'elles resteront toujours vraies, ce sont les preuves objectives dont parlent les Pères du Vatican : *externa revelationis suæ argumenta*, et le Pape Léon XIII : *mirabilibus quibusdam signis tamquam certis certæ veritatis argumentis*. Puisque le magistère infaillible n'en signale pas d'autres, c'est qu'elles suffisent, en soi. Dès lors, prétendre que les arguments de l'apologétique traditionnelle ne sont pas absolument rigoureux et concluants, en soi, c'est aller contre les enseignements de Léon XIII et contre les déclarations vaticanes. Il n'entre pas dans notre sujet d'approfondir ce débat ; nous observerons seulement que la méthode efficace est celle qui arrive à démontrer rationnellement que la révélation existe en fait, qu'il y a des raisons évidentes de croire.

On peut se demander si cette claire connaissance des motifs s'obtient par les seules forces de la nature ou si elle requiert une grâce d'en haut. Dans les croyants, qui ont reçu la foi avec le baptême, il est vraisemblable que cette lumière surnaturelle projette ses clartés non seulement sur son objet propre, mais encore sur les conditions qui la préparent, sur les motifs qui la justifient. Voilà pourquoi les vrais chrétiens, même les simples fidèles, éprouvent une réelle facilité à défendre leur religion. Quant aux non croyants qui se disposent à la foi, il n'est pas absolument nécessaire d'une grâce divine pour connaître la simple crédibilité : la conclusion est d'ordre naturel. La raison toute seule peut démontrer que Dieu est au-dessus de notre intelligence et qu'il peut révéler ; les miracles sont des faits sensibles qui se constatent comme les autres faits physiques. En soi donc, la crédibilité peut se prouver naturellement. Mais pour arriver, en fait, à cette conclusion, il y a des efforts multiples

(1) I. P. q. 12, a. 1.

(2) « Ad ostendendum etiam resurrectionem carnis futuram evidens ratio suffragatur... »
iv Cont. Gent. cap. 29.

à répéter, des obstacles nombreux à renverser : la raison pourra rester en défaillance si le secours divin n'est pas là pour la fortifier. Et puis, il convient que cette connaissance soit aidée par la grâce, afin de devenir une disposition surnaturelle comme la foi à laquelle elle nous prépare. Bien que l'évidence des motifs ne requière point par elle-même un secours divin, nous pensons que, en pratique, cette grâce ne fait jamais défaut (1). Toutefois, ce précieux appoint, qui fortifie et dirige la raison, n'est pas un élément nouveau de certitude; il nous aide à voir, mais les motifs ont l'évidence par eux-mêmes, et il est naturellement évident qu'il faut croire.

Le même degré d'évidence n'est ni possible ni nécessaire pour tous les hommes. Chez les enfants et les fidèles sans instruction les raisons de croire sont peu compliquées. Ils se rendent suffisamment compte que les pasteurs de l'Église pris dans leur ensemble ne se trompent pas et ne trompent pas; il devient évident pour eux qu'ils doivent se fier à ce magistère et croire à cet enseignement. D'ailleurs, l'habitude de la foi qui est infuse dans leur âme, les illuminations actuelles que Dieu leur ménage très libéralement, les éclairent sur les fondements de leur religion et complètent leurs données naturelles : ils constatent avec évidence qu'il faut croire (2). Pour les savants qui examinent ces motifs avec toutes les exigences de la critique et toutes les ressources de la raison, l'évidence peut égaler celle d'une conclusion scientifique, quoiqu'il ne faille pas rechercher ici la rigueur d'une démonstration de géométrie.

Mais, dira-t-on, si les motifs sont plus que de très fortes probabilités, s'ils sont évidents, ils ne peuvent former que des preuves apodictiques, nécessitantes. Le surnaturel s'impose donc naturellement toujours et partout : c'est du pur naturalisme (3).

— Les Pères du Vatican et le Pape Léon XIII ont donc été rationalistes en nous signalant *les preuves très certaines* de la révélation! Ce qui s'impose naturellement, c'est la conclusion : « Il y a des raisons évidentes de croire. » Autre chose de dire spéculativement : Je vois qu'il faut croire, autre chose de passer à la pratique et de conclure en fait : Je crois.

(1) Voir BILLUART. *De fide*, dissert. I, art. 6.

(2) *Idem, ibidem.*

(3) M. PÊCHEUR, dans la *Revue du Clergé français*, 1^{er} février 1902.

Rappelons de nouveau qu'il y a ici deux jugements bien distincts : l'un sur les motifs de croire, l'autre, qui est l'acte même de foi, sur l'objet révélé et inévident. Le premier est d'ordre naturel et la conclusion, sans être mathématique, peut être scientifique et nécessitante. Si cette adhésion nous est enlevée d'emblée, ce n'est pas le surnaturel qui s'impose naturellement, mais plutôt une condition du surnaturel, et il faut bien, en effet, que la nature s'impose comme préambule et support de la grâce. Le second jugement : « Je crois » n'est pas une conclusion syllogistique du premier : « Il est évident qu'on doit croire. » Il y a ici plus que la logique, il faut l'intervention de la volonté et le secours de l'Esprit-Saint.

Même dans l'acte de la foi naturelle nous réclamons l'influence de la volonté pour bannir les doutes sans fondement et commander l'adhésion. Ici les doutes ne sont ni plus fondés ni moins imprudents, mais ils se dressent plus nombreux et l'esprit se voit harcelé de toutes parts : difficultés historiques, objections scientifiques, obstacles du mystère. L'objet de la croyance naturelle n'est pas évident en soi, mais je me rends parfaitement compte qu'il n'offre rien d'incroyable, que les termes de la proposition révélée sont très compréhensibles, tout à fait conformes avec la logique. Ici non seulement l'objet est inévident, mais l'accord positif des termes entre eux nous échappe, et, n'apercevant pas la vérité en elle-même, nous ne pouvons pas nous démontrer positivement que le mystère ne présente rien de déconcertant pour l'esprit. Ce n'est pas tout, car la question n'est point purement spéculative : les conséquences morales, les devoirs pénibles de la religion, les passions à réprimer, les vertus à pratiquer, tout l'ensemble austère du christianisme semble fait pour nous effrayer. Il faut ici une réelle générosité, et, pour que le jugement reste serein jusqu'au bout, la volonté doit venir à son aide.

D'une part donc, cette intervention est nécessaire pour exclure les doutes et imposer l'assentiment; elle est, d'autre part, très légitime et peut commander une adhésion très ferme, puisqu'il est évident que les doutes ne sont pas fondés. Enfin, pour que cet acte définitif soit le commencement du salut, ait un motif surnaturel et devienne surnaturel lui-même, il faut une double touche de l'Esprit-Saint : illumination qui éclaire l'intelligence dans ses

procédés, surtout dans le dernier jugement pratique, inspiration qui meut efficacement la volonté. Aussi bien l'Église a-t-elle déclaré solennellement par le deuxième Concile d'Orange, le Concile de Trente, le Concile du Vatican, que la foi surnaturelle, même quand elle n'est pas accompagnée de la charité, est l'œuvre de la grâce (1).

Ce que nous avons dit jusqu'ici suffit à faire comprendre comment la foi est l'affaire de la raison, de la liberté, de l'Esprit-Saint. Affaire de la raison, puisque les motifs de crédibilité sont évidents et que l'intelligence peut arriver à ce jugement : « Je vois qu'il faut croire. » Affaire de la liberté, ainsi que le définit le Concile du Vatican (2), puisque l'objet révélé reste toujours inévident et que l'adhésion n'est pas le résultat d'un syllogisme, mais doit être imposée par la volonté. Affaire de l'Esprit-Saint, afin que l'acte soit surnaturel et dispose à la justification.

C'est affaire d'évidence pour le jugement qui porte sur la crédibilité, affaire d'inévidence pour l'assentiment donné à la proposition révélée. Je puis dire en toute vérité : « Je crois parce que je vois qu'il faut croire » ; mais ce n'est là que le préambule, non la cause et le motif de ma foi. Je crois à cause de l'autorité de Dieu, parce que Dieu l'a dit et qu'il ne peut ni se tromper, ni nous tromper. L'évidence des motifs est bien la *condition requise*, pour que la foi soit prudente et certaine, le *motif formel* de la foi est la vérité divine.

Le Concile du Vatican a fait la lumière sur tous ces points. En même temps qu'il reconnaît des raisons de crédibilité très certaines et à la portée de toutes les intelligences : *certissima et omnium intel-*

(1) « Si quis sine gratia Dei *credentibus*, volentibus, desiderantibus, conantibus, laborantibus, vigilantibus, studentibus, petentibus, quærentibus, pulsantibus nobis misericordiam dicit conferri divinitus, non autem *ut credamus*, velimus, vel hæc omnia sicut oportet agere valeamus per infusionem et inspirationem Sancti Spiritus in nobis fieri constitetur... resistit Apostolo dicenti : Quid habes quod non accepisti ? et : Gratia Dei sum id quod sum. » Conc. Arausicanum, II, can. 6. — « Si quis dixerit sine præveniente Spiritus Sancti inspiratione atque ejus adjutorio hominem *credere*, sperare, diligere, aut pœnitere posse, sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur. A. S. » Conc. Trid., sess. 6, can. 3. — « Si quis dixerit... ad solam fidem vivam quæ per charitatem operatur gratiam Dei necessariam esse, A. S. » Conc. Vatic., can. 5, 3 *de Fide*. Voir aussi cap. 3 *de Fide*.

(2) « Si quis dixerit assensum fidei christianæ non esse liberum, sed argumentis humanæ rationis necessario produci, A. S. » *De Fide*, can. 5, 3.

ligentia accommodata (1), il proclame que le motif de la croyance chrétienne est l'autorité de Dieu révélateur, et que c'est par là qu'elle se distingue de la science naturelle que nous avons de Dieu et des vérités morales (2). Saint Thomas avait déjà exposé en termes très lumineux que Dieu est de trois manières l'objet de notre foi. L'objet matériel : c'est Dieu que nous croyons, lui vérité suprême qui contient toute vérité, *credo Deum*. L'objet formel ; nous croyons au Dieu infallible qui nous a parlé, *credo Deo*. L'objet final : la vérité première est le terme dernier vers lequel retourne ma foi. Je crois en Dieu ; ma foi vient de lui et m'emporte vers lui, *credo in Deum* (3).

L'acte bien compris, il est facile de déduire ce qu'est l'habitude de la foi. Le Concile du Vatican la définit : Une vertu surnaturelle par laquelle, sous l'inspiration et l'aide de la grâce divine, nous croyons comme vrai ce que Dieu nous révèle, non pas à cause de la vérité de ces objets intrinsèquement évidente à la raison naturelle, mais à cause de l'autorité de Dieu lui-même qui révèle et qui ne peut ni se tromper ni nous tromper (4).

C'est une vertu intellectuelle. Comme elle a pour objet le vrai, elle doit trouver son point d'appui dans la faculté du vrai, c'est-à-dire, dans la raison, en tant que celle-ci est le support de la croyance. La foi naturelle peut bien être une habitude, elle n'est pas une vertu, car elle n'a pas assez de clarté pour donner à l'esprit la perfection et le repos (5). Mais la foi chrétienne compense par la noblesse de l'objet et l'excellence de la certitude ce qui manque du côté de l'évidence. L'objet, c'est-à-dire la vérité divine, est capable de satisfaire l'esprit bien mieux que les vérités métaphysiques les plus claires ; la certitude est une participation de la science divine : la grâce, qui pousse l'esprit à son adhésion, lui communique plus

(1) Cap. 3. *de Fide*.

(2) « Si quis dixerit fidem divinam a naturali de Deo et de rebus moralibus scientia non distingui, ac propterea ad fidem divinam non requiri ut revelata veritas propter auctoritatem Dei revelantis credatur, A. S. » Can. 2.

(3) II^e II^o, q. 2, a. 2.

(4) Cap. 3. *de Fide*.

(5) Les scolastiques admettent cinq vertus intellectuelles. Trois résident dans la raison spéculative : l'*intelligence*, qui est l'habitude des premiers principes ; la *science*, qui est la connaissance par les causes ordinaires ; la *sagesse*, connaissance par les causes suprêmes. Deux perfectionnent la raison pratique : l'*art*, qui est la règle des œuvres artistiques, *recta ratio factibilium* ; la *prudence*, règle des actions morales, *recta ratio agibilium*.

de fermeté que ne saurait jamais le faire l'évidence naturelle. La foi infuse suffit donc pleinement à donner à l'esprit cet état excellent qui est la vertu.

Elle est surnaturelle : à raison de son principe, car elle n'est pas le résultat de nos actes multipliés, mais le don gratuit de Dieu ; à raison de son objet, la vérité révélée ; à raison de son motif, la véracité divine. Les termes de notre définition expriment cet objet et ce motif, et même le rôle de l'Esprit-Saint sur l'intelligence et la volonté : *qua, Dei aspirante et adjuvante gratia... credimus...*

M. l'abbé Pêchegut trouve pourtant que la définition traditionnelle est incomplète ; il s'en prend, en particulier, à la définition donnée par la théologie de Bonal. Elle est identique, en substance, à celle du Concile. Est-ce donc à celui-ci qu'il faut adresser les critiques ?

Voyons les griefs. « Pour que la définition de l'acte de foi soit philosophiquement recevable, il faut qu'elle implique le point d'insertion *naturel* sur lequel le surnaturel puisse se greffer ; il faut trouver une faculté *naturelle* qui devienne son point réel d'adaptation en nous (1) ».

Nous répondons : Lors même qu'on n'indiquerait pas explicitement, dans une définition, le point d'appui de l'habitude ou de l'acte surnaturels, il va de soi qu'ils reposent sur la faculté qui supporte l'habitude ou l'acte naturels correspondants. Ainsi, il est entendu que la justice, la prudence infuses, etc., ont pour soutiens les facultés où résident la justice, la prudence naturelles, etc. De même, la foi divine se greffe sur la faculté qui supporte la foi naturelle, c'est-à-dire sur l'intelligence. Cela est, d'ailleurs, assez clairement indiqué dans notre définition. En disant *vertu surnaturelle par laquelle NOUS CROYONS VRAI...* ou bien : *vertu surnaturelle qui dispose l'ESPRIT A CROIRE...* nous exprimons que la foi s'adapte sur la faculté du vrai, en tant que celle-ci est le support de la croyance naturelle. Que veut-on de plus ? Nous avons exposé assez longuement dans cet article les conditions naturelles de la foi, ce qu'elle a de commun avec les autres habitudes de l'esprit, la science, l'opinion, etc. ; et ces explications auront suffi à faire comprendre comment la foi infuse se greffe sur une habitude acquise, la croyance, et, par elle, sur une faculté naturelle, la raison.

(1) *Revue du Clergé français*, 1^{er} décembre 1901.

Examinons maintenant la définition que propose M. Pèchegut. « *Facultas naturalis supernaturaliter a Deo per gratiam transmutata disponens mentem ad assentiendum firmiter propter divinam auctoritatem omnibus quæ Deus revelavit et quæ juxta consuetum Providentiæ ordinem nobis per Ecclesiam credenda proponit.* » Une *faculté naturelle*, même transformée par la grâce, ne deviendra jamais une *vertu infuse*. Lorsque Dieu nous touche pour nous faire produire l'acte de foi qui dispose à la justification, notre esprit est une faculté naturelle transformé surnaturellement pour donner un assentiment ferme... ; est-il donc la vertu de foi ? La nouvelle définition ne convient ni à l'acte ni à la vertu. L'acte est bien la modification d'une faculté naturelle transformée surnaturellement, il n'est pas une vertu naturelle transformée. La vertu est une habitude infuse : une faculté naturelle a beau être élevée par la grâce, elle ne sera jamais une habitude, encore moins une habitude infuse. Qu'elle *reçoive* une modalité surnaturelle, je le comprends ; qu'elle *devienne* elle-même une vertu surnaturelle, c'est inconcevable. Nous ne voyons donc pas en quoi la présente définition serait préférable à celle des Pères du Vatican.

Nous ne prétendons point avoir fait la lumière complète sur le grave et obscur problème de la foi, mais nous pensons avoir exposé fidèlement la théorie thomiste, qui nous paraît et très intelligible et très raisonnable. Bien des malentendus seraient dissipés si l'on revenait franchement à la philosophie du Docteur Angélique, ainsi que le prescrit Léon XIII. Il nous sera permis, à ce propos, d'exprimer notre étonnement qu'une certaine école se montre si empressée et si zélée à seconder les directions du grand Pape sur les questions politiques et sociales, et reste si indifférente, pour ne pas dire hostile, au mouvement thomiste créé par le même Pontife. Il nous semble que les directions doctrinales ne sont ni moins solennelles ni moins obligatoires que les directions politiques. Les vrais obéissants les suivent loyalement les unes et les autres, avec cette persuasion ferme qu'on n'est pas dans l'illusion quand on écoute celui qui parle au nom de Dieu.

Fr. ÉDOUARD HUGON, O. P.

P. S. — A signaler l'article de M. l'abbé Gayraud dans la *Revue du Clergé français*, 15 mars 1902. Il n'avait pas encore paru lorsque mon article a été remis à la *Revue Thomiste*. E. H.

LA DÉFINIBILITÉ

DE

L'ASSOMPTION DE LA TRÈS SAINTE VIERGE

VII

Le Saint-Esprit l'a proclamé par la bouche de saint Paul : l'Eglise est la colonne et l'appui solide de la vérité (1). Son pouvoir doctrinal ne vieillit pas et ne se développe pas ; il était, en tant que pouvoir, au lendemain de l'Ascension du Seigneur, ce qu'il est aujourd'hui — nous ne parlons pas des prérogatives spéciales de l'apostolat — et il est aujourd'hui ce qu'il sera jusqu'à la fin des temps, ni plus, ni moins. Et dans l'exercice de ce pouvoir, de ce magistère, comme dit la théologie, non seulement elle n'erre pas de fait, mais elle ne peut pas errer, à cause de l'assistance que Dieu lui a promise : *Euntes ergo, docete omnes gentes, docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis, et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem sæculi* (2). C'est l'infaillibilité absolue, l'impossibilité de se tromper assurée à l'Eglise par l'assistance efficace et indéfectible du Seigneur, en vertu même de la promesse divine, toutes les fois qu'elle parle pour proposer à la croyance des peuples la révélation faite jadis et confiée à sa garde, pour en déterminer le véritable sens, pour la défendre soit en elle-même, soit dans les vérités qui en découlent ou qui s'y rattachent. Dieu ne pouvait exposer à la perte ou à l'altération le dépôt de ses propres enseignements, et c'est pourquoi le Christ a institué une hiérarchie enseignante, qui garde et explique infailliblement la révé-

(1) *Ecclesia Dei vivi, columna et firmamentum veritatis. I Tim. III, 15.*

(2) *S. MATTH., XXVIII, 19, 20.*

lation. En un sens très vrai, mais avec des différences marquées, dont ce n'est point ici le lieu de parler, le pouvoir doctrinal de l'Église remplace la mission extraordinaire des Prophètes de l'ancienne Loi (1) ; dans l'un et l'autre cas, c'est Dieu qui, par un intermédiaire humain, veille à l'intégrité de la doctrine révélée. Il n'y a donc pas lieu de se demander, comme pour un enseignement qui n'a point reçu cette garantie divine, si toutes les règles ont été observées, s'il ne s'égare pas en dehors de son objet et s'il le connaît suffisamment ; dès lors que l'Église parle, sa doctrine doit être tenue pour certaine. Mais quand parle-t-elle comme gardienne et interprète de la révélation ?

La question appelle une double réponse ; car il faut déterminer l'objet de l'infailibilité, la matière de cet enseignement certain, et indiquer d'une manière concrète le sujet de l'infailibilité, dire quelle autorité, dans l'Église, possède ce privilège et en quelles circonstances elle en jouit.

En premier lieu, le pouvoir doctrinal de l'Église s'exerce à l'encontre des vérités révélées, ou mieux de toute doctrine concernant la foi et les mœurs, et contenue, soit explicitement, soit implicitement mais formellement dans le dépôt de la révélation. La raison en est évidente, puisque Dieu a confié à l'Église une mission d'enseignement pour exposer et garder sa propre parole. Ensuite, il y a des doctrines, qui sans faire partie du dépôt révélé, ont cependant un lien nécessaire avec le dogme, parce qu'elles sont indispensables pour proposer et expliquer convenablement la révélation proprement dite, pour la conserver intégralement et la défendre efficacement. Elles aussi rentrent dans le domaine du magistère de l'Église, qui les enseigne en vertu de l'autorité que lui a conférée Notre-Seigneur ; elles forment ce que l'on appelle l'objet indirect et secondaire de l'infailibilité, ou encore le dépôt de la foi, au sens large. Le *schema* de la constitution dogmatique *De ecclesia Christi*, au concile du Vatican, le disait fort clairement : *Objectum infallibilitatis tantum patere docemus, quantum fidei patet depositum, et ejus custodiendi officium postulat ; adeoque prærogativam infallibilitatis qua Christi Ecclesia pollet, ambitu suo*

(1) D'après quelques théologiens, la Synagogue aurait eu le privilège de l'infailibilité. La question est en dehors de notre sujet.

complecti tum universum Dei verbum revelatum, tum id omne quod, licet in se revelatum non sit, est tamen ejusmodi sine quo illud tuto conservari, certo ac definitive ad credendum proponi et explicari, aut contra errores hominum ac falsi nominis scientiæ oppositiones valide asseri defendique non possit (1). De là vient que l'Église juge, sans erreur possible, dans les questions qui regardent les textes et les faits dogmatiques, la canonisation des saints, et la discipline générale, à laquelle se rattachent la liturgie et l'administration des sacrements.

Quant au sujet de l'infaillibilité, c'est-à-dire à celui ou à ceux que Notre-Seigneur a établis docteurs des peuples, il est double : le Souverain Pontife, chef visible de l'Église, et le corps des évêques en union avec le Pape, qu'ils soient dispersés par le monde ou réunis en concile œcuménique. La constitution *Pastor æternus* du concile du Vatican indique cette division et les rapports des deux sujets, par ces paroles :... *Romanum pontificem* (premier sujet)... *ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam* (autre sujet) *in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit* (2). Il s'agit évidemment ici de tout le corps enseignant, matériellement distinct du Souverain Pontife en tant que personnes, mais toujours moralement uni à lui dans l'exercice du pouvoir doctrinal.

Quelques théologiens préfèrent dire qu'il y a dans l'Église un seul sujet de l'infaillibilité, le Pape, qui indirectement communique à l'épiscopat entier ce privilège, en ce sens que les évêques réunis ou dispersés ne sont pas infaillibles sans l'union morale avec le Souverain Pontife, d'où leur vient, par participation, l'assistance spéciale du Saint-Esprit. Il nous paraît plus rationnel d'accepter la distinction exposée plus haut ; elle s'accorde mieux avec la diversité des actes du pouvoir enseignant, qui émanent, les uns, du Pape seul, docteur universel et juge souverain, — les autres, de tous les membres de l'Église enseignante : le Pape et les évêques ensemble.

Si maintenant on demande en quelles circonstances précises le Souverain Pontife et le corps épiscopal sont infaillibles, il faut

(1) MARTIN, *Concilii Vaticani documentorum collectio*, p. 38.

(2) MARTIN, *l. c.*, p. 20.

répondre qu'ils le sont toutes les fois qu'ils proposent, expliquent ou défendent la doctrine surnaturelle, en vertu de l'autorité doctrinale, propre à leur caractère. Il n'y a donc que deux choses à considérer : l'objet de leur enseignement, et le titre sous lequel ils se présentent ; le premier est facile à reconnaître, et le second également, pourvu que l'on n'ignore pas les diverses manières dont s'exprime l'Église. Le Pape est infaillible quand il parle à toute l'Église comme Docteur, Juge et Chef universel ; les évêques ont le même privilège, nous venons de le voir, en tant que formant un seul corps enseignant uni au Souverain Pontife. Le Pape et les évêques sont infaillibles, quand ils servent d'organes au magistère ordinaire de l'Église, soit par eux-mêmes, soit par l'accord unanime et constant des théologiens, auxquels ils donnent la mission ou la permission d'enseigner, sous la surveillance des pasteurs.

L'Église, il est à peine besoin de le faire remarquer, a toujours eu et aura toujours le privilège de l'infailibilité, parce que, à toutes les époques, elle a la même autorité et jouit de la même assistance divine. Si donc elle prêche une vérité une seule fois, cette vérité est absolument et à jamais certaine ; et l'Église l'a toujours crue, au moins implicitement. Ici, il n'est pas nécessaire d'interroger la tradition antérieure, de rechercher avec labeur la croyance des premiers chrétiens ; il suffit de constater le sentiment actuel de l'Église et d'écouter l'enseignement contemporain, authentique et officiel.

Il suit de là que le catholique doit, d'obligation grave, accepter toute doctrine spéculative ou morale, proposée par l'autorité de l'Église, quelle que soit la forme de son enseignement : par voie directe, comme dans les définitions dogmatiques, les jugements doctrinaux, les encycliques pontificales, les décisions des conciles œcuméniques et la prédication des pasteurs ; — ou par voie indirecte, comme dans les sentences et condamnations dogmatiques, la discipline et la liturgie ; — voire même d'une manière tacite, par le fait qu'elle nous présente ou nous a présenté d'autres vérités d'une façon expresse, ou parce qu'elle nous indique divers monuments comme règle de notre croyance et nous permet de les regarder comme l'expression de sa pensée ; en un mot, par toute manifestation de son magistère ordinaire, d'après la mémorable lettre de Pie IX à l'archevêque de Munich : *Sapientibus catholicis*

haud satis esse, ut præfata Ecclesiæ dogmata recipiant ac venerentur, verum etiam opus esse, ut se subjiciant tum decisionibus, quæ ad doctrinam pertinentes a Pontificiis congregationibus, proferuntur, tum iis doctrinæ capitibus, quæ communi et constanti Catholicorum consensu retinentur ut theologica veritates et conclusiones ita certæ, ut opiniones eisdem doctrinæ capitibus adversæ, quamquam hæreticæ dici nequeant, tamen aliam theologiam mereantur censuram (1).

Jusqu'ici nous avons parlé de l'infailibilité active, propre au pouvoir enseignant et qui nous garantit la certitude absolue de toute doctrine catholique. Il y en a une autre que l'on appelle passive et qui réside dans l'Eglise enseignée. Elle dépend de la première et coexiste, avec elle, à toutes les époques du christianisme. En d'autres termes, à l'enseignement infailible de l'autorité correspond, de la part des chrétiens, une adhésion à des vérités absolument certaines; c'est une relation d'effet à cause. Lorsque l'on constate l'effet, le sentiment unanime des fidèles, il faut le tenir pour vrai, en vertu même des promesses de Notre-Seigneur, et en déduire l'existence de la cause; car Dieu ne permettra jamais que les pasteurs enseignent, ni, par conséquent, que les fidèles acceptent une doctrine contraire à la révélation. Et, notons-le encore une fois, le témoignage de l'Eglise enseignée, comme la parole de l'Eglise enseignante, a la même valeur dans tous les âges, parce qu'il a la même garantie jusqu'à la consommation des siècles.

D'après les principes, que nous venons de rappeler, trois questions se présentent maintenant pour le sujet qui nous occupe : La croyance à l'Assomption de la sainte Vierge est-elle un objet doctrinal ? Est-elle enseignée authentiquement dans l'Eglise ? Ou même simplement est-elle reçue universellement dans l'Eglise ? Dans l'affirmative de l'une ou de l'autre des deux dernières questions, elle s'impose à tous les fidèles, et la rejeter sciemment serait commettre une faute grave.

La réponse à la première question est facile. Pour quiconque a une idée, même incomplète, de la dignité de Marie, il paraîtra évident que l'Assomption doit couronner toutes ses prérogatives, autant que l'esprit humain peut pénétrer les desseins de Dieu. Il

(1) DENZINGER, *Enchiridion symbolorum et definitionum*, n. 1537.

faudrait énumérer ici toutes les raisons de convenance que l'on apporte en faveur de la résurrection et du triomphe céleste de la Très Sainte Vierge ; leur nombre seul prouve, à n'en pas douter, que l'Assomption se rattache, par les liens les plus étroits, à des dogmes déjà définis et à des vérités théologiques indiscutables. La résurrection de Notre-Dame est un fait extérieur et de lui-même soumis à la vérification par les sens, comme tout autre ; en cela, il ne se distingue pas des événements, miraculeux ou non, qui composent le domaine de l'histoire. Mais il appartient en réalité à une classe spéciale, celle de ceux qui, par nature, ont leur raison d'être dans la doctrine, et présentent en eux-mêmes, un caractère dogmatique. L'Immaculée Conception, la maternité divine, la virginité parfaite de Marie, l'amour de Jésus-Christ pour sa Mère, la coopération de Notre-Dame au rachat du monde réclamaient, en quelque sorte, l'Assomption (1). Intimement unie à son Fils par les liens maternels, exempte de la condamnation portée contre le premier homme à cause de son péché, et pure de toute souillure qui appelle la corruption du tombeau, la sainte Vierge avait des titres exceptionnels à la vie glorieuse de son propre corps. Notre-Seigneur, le fils le plus aimant qui fut jamais, ne devait-il pas à sa divine Mère, de l'honorer et de l'exalter par ce dernier privilège, comme il l'avait comblée jusque-là des grâces les plus abondantes ? Ne devait-il pas glorifier le corps immaculé, où lui-même avait puisé la vie humaine ? Ne devait-il pas accorder cette dernière victoire sur le péché à Celle dont les souffrances et l'amour avaient fait la corédemptrice du genre humain ? On le voit par ce rapide exposé de motifs, l'Assomption, loin d'être indépendante du dogme, en ressort comme une conséquence très convenable autant que

(1) Nous n'entendons point dire par là — on l'a vu plus haut — que l'Assomption découle nécessairement des privilèges de la sainte Vierge, pas même de son Immaculée Conception. Cependant, quoiqu'elle n'en dépende pas comme de sa propre cause, *causant*, il n'en est pas moins vrai qu'elle en dépend comme d'une condition réelle. En d'autres termes, si l'Immaculée Conception ne suffit pas à prouver l'existence de l'Assomption, elle en est un des motifs les plus convenables, peut-être même le principal. De fait, d'après l'Écriture, l'immortalité du premier homme était attachée à l'innocence originelle comme à sa condition indispensable, sans qu'il y eût pour cela entre elles des liens intrinsèques. On peut en conclure, d'après l'ordre surnaturel connu, que pour la Très Sainte Vierge, l'immortalité était aussi attachée à son exemption du péché d'origine ; et cela pour elle, comme pour Adam, de par la volonté de Dieu. L'unité et l'harmonie du plan divin justifient amplement cette conséquence. Il y a donc là un titre réel, quoique non rigoureux, à la résurrection, à l'assomption de la sainte Vierge.

l'homme peut s'en rendre compte, des prérogatives antérieures de la sainte Vierge; elle est donc bien une matière doctrinale.

De plus, l'Assomption est évidemment une exception à la loi générale posée par Dieu, d'après laquelle tous les hommes ressusciteront à la fin des temps. Toutes les fois qu'elle parle de cet événement qui doit terminer l'histoire du monde, l'Écriture Sainte n'indique pas d'autre époque : *Hæc est autem voluntas Patris mei, qui misit me*, dit Notre-Seigneur, *ut omnis qui videt Filium et credit in eum habeat vitam æternam, et ego resuscitabo eum in novissimo die...* *Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum, et ego resuscitabo eum in novissimo die...* *Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, habet vitam æternam, et ego resuscitabo eum in novissimo die* (1). Les disciples de Jésus avaient recueilli fidèlement cette parole comme le gage d'une espérance certaine, ainsi que le témoigna sainte Marthe, à la mort de son frère Lazare : *Scio quia resurget in resurrectione in novissimo die* (2). Il est donc certain que l'époque de la résurrection générale constitue un objet doctrinal, d'abord parce qu'elle se trouve explicitement indiquée dans l'Écriture, et ensuite parce qu'elle concerne la réalisation d'un fait prophétiquement révélé. Or, prise en elle-même, l'Assomption n'étant que l'application anticipée, en faveur de la sainte Vierge, d'une règle commune révélée, cette exception se rapporte nécessairement au dogme. En outre, par la résurrection, Marie échappe à la corruption du tombeau à laquelle est soumise toute créature humaine par suite de la sentence divine : *Pulvis es et in pulverem reverteris* (3); c'est une autre exception à une autre loi révélée. Bien plus, elle a, comme on l'a vu, des racines profondes dans le dogme par ses rapports essentiels avec plusieurs points de la doctrine surnaturelle. Elle est donc elle-même un objet doctrinal; elle est un fait dogmatique en un sens différent et beaucoup plus vrai que le sens trop réstreint ordinairement attribué à ce mot.

Voyons si la croyance à l'Assomption est reçue universellement dans l'Église, et ensuite si elle fait partie de l'enseignement authentique. La priorité donnée ici à la persuasion des fidèles ne

(1) S. JOAN., VI, 40, 44, 55.

(2) S. JOAN., XI, 24.

(3) Gen., III, 19.

veut pas dire qu'elle doive précéder la parole de l'autorité doctrinale, mais que, étant l'écho de cette parole, elle nous manifeste, à coup sûr, l'enseignement donné par les pasteurs. Le privilège de la résurrection accordé à Marie, la présence de la Vierge en corps et en âme au ciel, ne fait aucun doute pour tous les catholiques dignes de ce nom. Les fidèles y croient sans conteste; à leurs yeux, la question ne se pose même pas; et qui oserait élever des doutes à ce sujet causerait le plus grand scandale et soulèverait les plus vives protestations. Cette croyance générale du peuple chrétien est l'évidence même; pour s'en rendre compte, il suffit d'écouter, de recueillir des lèvres du plus humble fidèle le témoignage de sa foi au sujet du glorieux mystère, qui complète si bien le nombre des prérogatives de Notre-Dame. Et si l'on veut des preuves écrites, les ouvrages publiés même par des laïques les fournissent abondantes et indiscutables; il serait aussi difficile que périlleux de vouloir énumérer, et surtout reproduire, tous les passages des œuvres dues à la plume des catholiques, qui attestent leur croyance à l'Assomption. On peut l'affirmer sans crainte, il y a, sur ce point, unanimité de sentiment dans l'Église enseignée; et à cause de l'infaillibilité passive, qui préserve d'erreur le corps des fidèles, ce sentiment est certain en vertu même de la promesse du Seigneur; s'en écarter serait rompre avec l'unité doctrinale. De plus, comme dans ce qui regarde les intérêts généraux des fidèles, le pouvoir jouit d'une assistance particulière et à jamais indéfectible de l'Esprit-Saint, il ne peut se faire qu'il les induise en erreur, ou même qu'il laisse subsister chez eux une erreur universellement répandue. Si cela arrivait, on ne pourrait le reprocher aux simples chrétiens, mais à l'Église enseignante, qui aurait été pour eux, sinon la cause, au moins la complice de leur égarement (1); la faute en rejaillirait jusqu'à Notre-Seigneur lui-même, chef sacré et infaillible de son corps mystique.

Déjà on est en droit de conclure que l'Église enseignante professe la doctrine de l'Assomption; car les fidèles ne font que traduire l'enseignement des pasteurs. Mais ne connaît-on pas d'une manière précise la règle doctrinale elle-même qui appuie la croyance du peuple chrétien? N'y a-t-il pas une proposition au-

(1) J. GAUDIN. *Assumptio Mariæ Virginis vindicata*. Parisiis, 1670, p. 31.

thentique de cette doctrine, faite par l'Église sous une forme obligatoire? Oui, et cela de trois manières : par la prédication, c'est-à-dire, par la tradition orale vivante, — par la liturgie, — et par l'enseignement des Pères et des théologiens. Autrement dit, l'Église, par son magistère ordinaire, exercé soit explicitement, soit implicitement, soit même tacitement, professe la croyance à l'Assomption de la sainte Vierge; et si elle la professe, elle le fait donc infailliblement, et personne ne peut contredire sa parole.

Il n'existe aucun jugement solennel, aucune définition dogmatique, aucune décision du pouvoir enseignant : du Souverain Pontife ou d'un concile œcuménique, qui nous intime la croyance à l'Assomption. Toutefois l'Église ne laisse pas de l'enseigner d'une manière explicite dans la prédication ordinaire des pasteurs, dont il est facile de constater le témoignage unanime chaque année à la fête du 15 août. Que les évêques prêchent eux-mêmes ou qu'ils se choisissent des représentants pour cette fonction, il n'importe; car les ministres inférieurs recevant une part de l'autorité doctrinale ne sont que des instruments du corps épiscopal, et enseignent au nom et en la place des évêques. Or, qui ne le sait? les orateurs sacrés célèbrent annuellement dans leurs discours le triomphe céleste de la Vierge, en font voir les sublimes convenances et cherchent à nous en expliquer toute l'étendue. Si Marie n'était pas présente au ciel en corps et en âme, l'Église ne nous enseignerait pas l'existence de ce privilège, par un des plus importants organes de son magistère ordinaire; elle ne tolérerait pas, dans la chaire de vérité, sous la plume ou dans la bouche de ses auxiliaires laïques, une affirmation redite partout et répétée unanimement depuis tant de siècles et qui serait une erreur. *Quæ sunt contra fidem vel bonam vitam non approbat, nec tacet, nec facit Ecclesia*, dit saint Augustin (1).

Mais cette voie directe de la prédication n'est pas la seule par laquelle l'Église enseigne à ses fidèles la doctrine de l'Assomption, c'est-à-dire de la résurrection et de la vie glorieuse du corps de la Vierge, réuni à sa très sainte âme. La liturgie nous offre un témoignage authentique de sa croyance à l'auguste prérogative de la Mère de Dieu; et personne ne peut contester la valeur de cet en-

(1) *Epist. LV ad Januarium*, c. xix. *P. L.*, t. XXXIII, c. 221, 222.

seignement implicite, qui a force de loi pour tous les chrétiens d'après l'adage reçu en théologie : *Legem credendi lex statuit supplicandi*. L'Église ne saurait introduire dans sa prière solennelle rien qui ne soit conforme à la règle de la foi et des mœurs, ni établir sur l'erreur le culte pur et saint qu'elle rend à Dieu ; là, comme toujours, sa conduite montre la vérité, par une proposition expresse ou par supposition, puisque, selon la parole de saint Thomas, l'honneur rendu aux saints est une véritable profession de foi (1) ; elle ne peut pas plus se tromper lorsqu'elle croit à une doctrine que lorsqu'elle l'enseigne formellement. « Dans le corps mystique de Jésus-Christ, la doctrine et la foi se gardent, grâce à la morale, à la discipline et au culte, sans lesquels les enseignements révélés cesseraient vite d'être prêchés, crus et respectés ; et réciproquement la morale, la discipline et le culte ont, pour première règle, la doctrine révélée. Aussi aucun de ces organismes ne peut-il être en souffrance, sans que tous les autres en subissent le contre-coup ; et pour sauvegarder l'infailibilité du magistère apostolique, il faut que l'assistance du Saint-Esprit s'étende à la législation ecclésiastique. En conséquence, la doctrine chrétienne se manifeste par la discipline et la liturgie, en même temps que par les enseignements exprès de l'Église (2). » L'on comprend bien que cette infailibilité qui s'exerce par le moyen de la liturgie, a seulement pour objet la doctrine et la morale, à l'exclusion des faits purement historiques, qui n'ont pas de connexion avec la foi et la pratique de la vie chrétienne. Aussi l'Église a-t-elle corrigé quelquefois dans les leçons de ses offices, des détails biographiques reconnus inexacts, sans contredire à sa prérogative de l'infailibilité. Elle rapportait ces divers points, non en vertu de son autorité propre, mais sur des témoignages qu'elle avait crus suffisants et qui, en réalité, ne l'étaient pas. Mais ce qu'elle ne sera jamais conduite à supprimer par manque de fondement réel, ce sont les solennités destinées à honorer les saints et les bienheureux, parce qu'elle ne peut se tromper sur leur présence au ciel ; autrement le dogme de l'invocation des saints resterait lettre morte, si les fidèles ne recevaient pas de l'Église l'assurance par-

(1) *Honor quem sanctis exhibemus quædam fidei professio est. Quodlib.* ix, art. 167

(2) VACANT. *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, t. II, p. 106, 10..

faite de pouvoir rendre leurs hommages à tel ou tel habitant du paradis (1).

Or, l'Église célèbre, à la date du 15 août, la fête de l'Assomption, par laquelle elle entend honorer l'entrée triomphante et la présence au ciel, en corps et en âme, de la Vierge ressuscitée. Car tel est bien le sens actuel des louanges qu'elle adresse à Notre-Dame, en ce jour et durant l'octave; le texte des lectures à l'office et le nom même d'*Assomption* le montrent suffisamment. Benoît XIV présente ainsi cette double preuve : *Si Ecclesia non modo assumptam in cœlum Virginem celebrat die decima quinta Augusti et aliis sequentibus, sed etiam homilias sanctorum Damasceni et Bernardi legendas fidelibus tradit, quæ corpore simul et anima assumptam disertissimis verbis affirmant, de ejus auctoritate ac suffragio neutiquam dubitandum esse videtur* (2). En effet, nous lisons, en deuxième nocturne du jour même de la fête, la deuxième homélie de saint Jean Damascène sur la dormition de Marie, où se trouve cette affirmation expresse du privilège de Notre-Dame : « Aujourd'hui, l'Arche sainte du Dieu vivant, qui a reçu dans son sein son Créateur, est placée dans le temple du Seigneur, que la main de l'homme n'a point élevé... Comment la mort engloutirait-elle cette bienheureuse Vierge ? Comment les enfers pourraient-ils devenir sa demeure ? Comment la corruption envahirait-elle ce corps, où la vie même a été reçue ? (3). » Et, au cinquième jour dans l'Octave, l'office renferme ces paroles de saint Bernard, qui n'auraient pas de sens, si la Mère de Dieu avait eu à subir la corruption du tombeau ou à attendre la résurrection générale : « Qu'ils étaient doux les baisers que la Mère imprimait sur les lèvres de son Enfant, lorsque, sur son sein virginal, Marie lui souriait ! Mais comment ne pas croire bien plus doux les baisers qu'elle reçut, en ce jour de bienheureuse rencontre, de la bouche de Celui qui siège à la droite du Père, lorsqu'elle prit possession du trône de gloire ! (4) ».

Il ne servirait à rien d'objecter que saint Jean Damascène et saint

(1) BENEDICTUS XIV. *De canonizatione sanctorum*, l. I, c. XII.

(2) *Ibid.*, l. I, c. XLII.

(3) Leçons du deuxième nocturne de l'Assomption. S. JOAN. DAMASC. *Hom. II in dormit. B. V. Mariæ. P. G.*, t. XCVI, c. 728.

(4) Leçons du premier nocturne du cinquième jour dans l'octave de l'Assomption. S. BERNARD. *Sermo I de Assumptione. P. L.*, t. CLXXXIII, c. 416.

Bernard admettent, dans leurs sermons, des détails apocryphes ou impossibles à prouver, ou même inexacts, que l'Église n'entend aucunement sanctionner. Car, extrinsèques au double fait de la résurrection de Notre-Dame et à sa présence en corps et en âme au ciel, c'est-à-dire, très distincts de ce que l'on peut appeler la substance de l'Assomption, et de plus, dépourvus de caractère dogmatique, ils rentrent dans la catégorie des faits purement historiques, sur lesquels peut s'exercer la critique. Leur fausseté n'entraînerait donc pas celle de l'Assomption, autour de laquelle ils sont venus se grouper plus ou moins légitimement. Si, quelque jour, on lui en démontre, sans retour possible, l'inexactitude, l'Église pourra supprimer du corps de ses offices liturgiques, la mention de ces détails légendaires, parce qu'ils n'ont pas de connexion nécessaire avec le dogme et la morale, et qu'ils relèvent uniquement de l'histoire. Mais il n'en est pas de même de la résurrection de la sainte Vierge, qui constitue — nous l'avons vu — un objet doctrinal, se rattachant par des liens intimes et essentiels à plusieurs vérités de foi. Ceux qui n'y voient qu'un problème historique s'abusent, et, on est en droit de l'affirmer, sur ce point leur théologie est en défaut; ils ne saisissent pas le vrai caractère de l'Assomption.

Il faut se souvenir ici que, dans les questions doctrinales, l'autorité dogmatique des monuments écrits de la tradition dépend surtout de l'usage qu'en fait l'Église. Leur authenticité peut être douteuse ou nulle; ils sont, malgré cela, des témoins véridiques de la doctrine de l'Église, qui, par la place qu'elle leur donne dans sa liturgie ou ailleurs, atteste trouver en eux un fidèle écho de sa pensée. Qu'on ne dise donc plus que saint Jean Damascène et saint Bernard parlent d'après une légende, dont on ne trouve pas de traces écrites dans les premiers siècles du christianisme. Ce serait confondre la théologie avec l'histoire. Le concept que nous renfermons, sous le nom d'Assomption, c'est-à-dire, la résurrection de Marie et sa présence en corps et en âme au ciel, est une matière doctrinale, absolument distincte des circonstances vraies ou fausses, que nous rapportent des ouvrages authentiques ou non, et plus ou moins anciens. Et puisque c'est une matière doctrinale, si l'Église nous enseigne à ce sujet, même implicitement, elle parle infailliblement, et personne ne peut faire dépendre son

enseignement de l'authenticité plus ou moins problématique de récits historiques. La question du fait même de l'Assomption, au sens indiqué, la seule qui nous occupe, appartient, en premier lieu, à la théologie.

L'Eglise enseigne la doctrine de la résurrection de la Très Sainte Vierge non seulement par les lectures de sa liturgie, mais encore par le nom même qu'elle donne à la fête du 15 août et qui doit nécessairement concorder avec le sens des prières ecclésiastiques. En effet, les mots représentent les choses par l'entremise de l'idée, et par là même ils n'ont de rapport avec la chose signifiée que dans la mesure où l'intelligence les a déjà conçus. *Voces sunt signa intellectuum*, dit saint Thomas, *et intellectus sunt rerum similitudines. Et sic patet quod voces referuntur ad res significandas mediante conceptione intellectus* (1). L'idée de l'Assomption existait donc avant qu'on employât ce mot pour l'exprimer. C'est le nom officiel, réservé à la seule solennité du glorieux triomphe de Marie. S'il n'indiquait rien de particulier pour Notre Dame, s'il n'avait pas, en quelque sorte, une aptitude naturelle à signifier sa résurrection, on ne voit pas pourquoi l'Eglise ne le donnerait pas aux fêtes des autres saints, qui, eux aussi, jouissent, dans leur âme, de la félicité céleste (2). Cette conduite a une raison d'être; elle est fondée sur la nature même du terme d'*Assumptio*, qui était plus apte que tout autre à exprimer et le privilège de Marie, sensible pour une part, et sa différence d'avec l'Ascension de Notre-Seigneur. En effet, quoique le verbe *assumere* soit quelquefois employé pour signifier une opération de l'esprit, il désigne originairement une action matérielle qui implique le passage d'un lieu dans un autre, *sumere ad*. L'Écriture le prend le plus habituellement dans ce sens naturel, comme on peut le voir dans les divers livres de l'Ancien et du Nouveau Testament; c'est le mot que l'Évangile emploie dans le récit de la tentation de Notre-Seigneur: *ASSUMPSIT eum diabolus* (3), et qu'elle répète dans celui de l'Ascension: *Dominus Jesus, postquam locutus est eis, ASSUMPTUS est in cælum*; c'est également celui dont saint Pierre se

(1) 1 p., q. 13, a. 1, c.

(2) SUAREZ. *In* 3 p., q. 37, art. 4, disp. 21, sect. 2. — J. PERRELLA. *Utrum B. Virgo non solum in anima, sed etiam in corpore evecta fuerit in cælum*. Neapoli 1901, p. 47 et seq.

(3) S. MATTH., IV, 8, 8.

sert, après saint Marc et avec saint Luc : *Usque in diem, qua... ASSUMPTUS est... Hic Jesus, qui ASSUMPTUS est a vobis in cælum... Usque in diem qua ASSUMPTUS est a nobis* (1). Les auteurs inspirés montraient par là que l'humanité du Christ, par la vertu de la personne divine à laquelle elle appartenait, a été transportée au ciel ; car c'est bien de Notre-Seigneur, homme vivant, qu'ils parlent. L'ascension de Jésus est en même temps assomption parce que son humanité, en tant que telle, ne pouvait s'élever au ciel ; l'Assomption de Marie n'est qu'une Assomption, parce qu'elle a eu besoin d'une force communiquée par la puissance divine. La sainte Église ne pouvait donc choisir, pour la fête du triomphe céleste de Notre Dame ressuscitée, une dénomination plus conforme à la pensée qu'elle exprime dans ses lectures, mieux fondée en raison d'après l'étymologie, et plus en rapport avec la manière de s'exprimer des écrivains sacrés. Il s'ensuit que autant de fois qu'elle redit dans sa liturgie l'expression : *Assumpta est Maria*, autant de fois elle conçoit et elle affirme la résurrection et la vie glorieuse de la Très Sainte Vierge.

Nous savons que la fête du 15 août n'a pas toujours été appelée exclusivement *Assomption* ; mais nous ne nous occupons ici que de son appellation *actuelle* dans l'Église romaine, et n'avons aucunement pour but d'en faire l'histoire. Les autres noms, employés plus fréquemment autrefois, et usités peut-être encore dans quelques Églises orientales catholiques, *Dormitio*, *Pausatio*, *Transitus*, *Quies*, n'excluent point l'idée de la résurrection de Marie ; ils indiquent seulement que le point de vue principal est différent. De même, le terme *Assumptio* signifie *in recto* l'entrée triomphale dans le ciel, de la Vierge ressuscitée, et *in obliquo* sa bienheureuse mort. Nous n'ignorons pas non plus qu'on s'en est servi parfois, rarement, pour désigner la fête ou le trépas de quelques saints, mais l'emploi de ce mot, fait par des particuliers, ne prouve rien contre l'usage officiel de l'Église. On sait que les orateurs et les historiens ne donnent pas toujours aux mots le sens qu'ils ont dans la langue ecclésiastique ; le martyrologe hiéronymien, qui parle de l'Assomption de saint Jean l'Évangéliste, peut très bien faire allusion, en cet endroit, à l'opinion de ceux qui croient que le Disciple

(1) S. MARC., XVI, 19. — Act. Ap., I, 2, 11.

bien-aimé est au ciel, en corps et en âme. Quoi qu'il en soit, il ne s'agit point ici de la signification attribuée à un mot par tel ou tel document de caractère privé, mais de celle que lui reconnaît la pratique actuelle, d'ailleurs conforme à l'ancienne, de l'Église dans sa liturgie; il s'agit de l'idée que l'Église renferme sous cette expression et que nous manifestent suffisamment le texte des prières, la grammaire elle-même et un usage très ancien, appuyé sur l'exemple de la Sainte Ecriture. Qui dit fête de l'Assomption dit fête de l'entrée dans la gloire de la Très Sainte Vierge ressuscitée.

Dans le concert unanime de louanges que l'Église adresse à la Vierge ressuscitée, il convient de remarquer les voix qui s'élèvent de l'Orient catholique. Le témoignage des diverses liturgies orientales est précieux à recueillir, à cause de leur antiquité et de leur caractère spécial, pour montrer que la croyance au privilège de Marie existe là aussi où l'on trouve diverses formes authentiques de la prière officielle. Tous les Orientaux consacrent un jour de fête à la mémoire du triomphe céleste de la Très Sainte Vierge. Les Grecs l'appellent la *Dormition de la très sainte et glorieuse Notre-Dame, Mère de Dieu et toujours Vierge Marie*; et il est absolument certain, par les formules mêmes de prières empruntées aux Pères grecs et par le langage usuel, que l'objet de la fête comprend la résurrection de la sainte Vierge et sa présence au ciel en corps et en âme (1). De plus, ils ont introduit dans leur Synaxaire la célèbre homélie de saint Jean Damascène, qui contient le récit de la mort et de la résurrection de Notre-Dame, d'après le récit de Juvénal, évêque de Jérusalem au v^e siècle, et qui se trouve dans le bréviaire latin à la date du 18 août. Chez les Arméniens, la fête de l'Assomption est, comme la Pentecôte dans le rite romain, le point de départ d'une période liturgique, qui va jusqu'au jour de l'Exaltation de la Sainte-Croix. Elle se célèbre aussi avec une grande solennité au 15 août chez les Chaldéens, les Syriens et les Maronites. Le calendrier de l'Église copte la mentionne de la manière suivante au 16 du mois de Messori (21 août): « Assomption du corps de la Mère de Dieu dans le ciel (2). » Ainsi, partout dans l'Église

(1) FABRICIUS. *Bibliotheca græca*, t. IX. p. 116. — *Zeitschrift f. kath. Theologie*, 1878, p. 213, et 1883, p. 646.

(2) NILLES. *Kalendarium manuale utriusque ecclesiæ orientalis et occidentalis*, t. I, p. 245, 249, 480, 489, t. II, p. 563, 684, 703. — *Revue de l'Orient chrétien*, 1897, p. 320.

catholique, l'objet de la fête du 15 août est le même, et la liturgie officielle enseigne authentiquement la doctrine de l'Assomption, c'est-à-dire, de la résurrection de la Très Sainte Vierge et de sa présence au ciel en corps et en âme.

Après la prédication des pasteurs et l'enseignement de la liturgie, il nous reste à interroger un autre organe du magistère ordinaire de l'Église, à l'autorité duquel tout catholique doit conformer ses propres sentiments : les écrits des Pères et des théologiens. On sait dans quelles conditions leur parole s'impose à notre croyance ; il suffira d'en examiner une seule pour la question présente et de constater l'unanimité éclatante avec laquelle Pères grecs et latins, théologiens du moyen âge et des temps modernes, scolastiques et autres affirment que Dieu a accordé le privilège de la résurrection et de la vie glorieuse au corps très pur de Marie, qui avait été la demeure du Verbe incarné. Ici les exigences de l'unanimité morale sont amplement satisfaites, le cadre de la méthode de constatation empruntée à saint Augustin, et dont Bossuet a si bien tiré parti (1), est facilement dépassé ; car non seulement l'Église latine par la voix de ses Pontifes et de ses docteurs, non seulement un ou deux Pères célèbres parmi les Orientaux, enseignent la résurrection anticipée de Notre-Dame, mais il y a accord parfait dans leur témoignage. S'ils ne sont pas pasteurs en même temps que Pères de l'Église ou théologiens, leur enseignement unanime n'en a pas moins une autorité décisive, parce qu'ils exposent la doctrine sous la surveillance et avec l'approbation, au moins tacite, de l'épiscopat, dont ils sont les auxiliaires. Bien plus, le magistère tacite de l'Église s'exprimant par les diverses manifestations de la tradition, dont elle garde le dépôt, les points de doctrine enseignés unanimement par les Pères ou les théologiens sont, par conséquent, d'une certitude absolue.

Pour donner la preuve de l'unanimité morale des auteurs ecclésiastiques dans la question du fait de l'Assomption, il n'est point nécessaire de rapporter tous les passages de leurs ouvrages dans lesquels ils affirment la croyance au privilège de la sainte Vierge ; il suffira de citer les principaux et d'en indiquer un certain nombre d'autres, en faisant remarquer qu'il serait légitime d'augmenter la

(1) *Défense de la tradition et des saints Pères*, partie II, liv. VIII, ch. II, III, IV.

liste, des noms de tous ceux qui, sans enseigner explicitement la résurrection de Marie, parlent de son Assomption.

Le passage du Traité contre les hérésies, dans lequel saint Épiphane († 403) déclare, à tort — on l'a vu plus haut — ne vouloir rien affirmer sur le fait de la mort de la sainte Vierge, donne à entendre que le célèbre évêque de Salamine croyait à l'Assomption. En effet, il dit que si Notre-Dame est morte, son corps a été comblé de bénédictions, mais qu'elle est peut-être restée en vie (1). Or, dans le cas où il n'aurait pas cru à la présence de Marie au ciel, en corps et en âme, pourquoi aurait-il hésité à dire qu'elle était morte réellement? Il aurait dû se prononcer pour l'affirmative. Des recherches plus étendues nous fourniraient sans doute des indications suffisantes de la croyance à l'Assomption chez d'autres Pères antérieurs au concile d'Éphèse (431); mais nous n'avons en vue ici que les témoignages explicites en faveur de notre mystère.

Le premier, qui s'offre à nous, vient d'Occident. C'est celui de saint Grégoire, évêque de Tours († 593), dans son livre *De gloria martyrum* (l. I, c. IV et IX) : « Le Seigneur, dit-il, fit porter le corps très saint de la Vierge dans le ciel, où, réuni à son âme, il jouit maintenant du bonheur sans fin... Marie, la glorieuse Mère du Christ, fut enlevée au ciel, sous la conduite du Seigneur et au milieu des hymnes de joie des chœurs angéliques (2). » Vers le même temps, saint Modeste, patriarche de Jérusalem († 614), prêchait en Orient la même doctrine, en ces termes : « Aujourd'hui, disait-il en son sermon du jour de la dormition de la Mère de Dieu, le Seigneur du ciel et de la terre a consacré le tabernacle humain, dans lequel il avait été lui-même reçu selon la chair, pour le faire jouir avec lui et à jamais du don de l'incorruptibilité. O bienheureuse dormition de la glorieuse Mère de Dieu, toujours vierge, qui n'a point connu la corruption du tombeau; car le Christ,

(1) *Ἐν μακαρισμοῖς τὸ ἅγιον αὐτῆς σῶμα*. *P. G.*, t. XLII, c. 737, 716. Quand saint Épiphane dit que la sainte Vierge est peut-être restée en vie, évidemment il ne veut pas dire que Dieu l'a mise dans un état où elle n'aurait pas joui de la vision béatifique; cette immortalité serait, en réalité, une condition inférieure à celle des bienheureux. Une pareille doctrine ne s'accorderait pas avec les enseignements du grand défenseur de la virginité de Marie. Et ainsi notre argument, emprunté à l'autorité de ce Père garde toute sa valeur.

(2) *P. L.*, t. LXXI, c. 708, 713.

notre tout-puissant Sauveur a gardé intacte la chair, qui lui avait donné la sienne propre... Salut, très sainte Mère de Dieu, Jésus a voulu vous avoir dans son royaume, avec votre corps, revêtu d'incorruptibilité... La très glorieuse Mère du Christ, notre Dieu et Sauveur, qui donne la vie et l'immortalité, est ressuscitée par son Fils et possède à jamais l'incorruptibilité avec Celui qui l'a appelée du tombeau (1). »

Saint André, métropolitain de Crète († 720) (2), saint Germain, patriarche de Constantinople († 733) (3), saint Jean Damascène († 760) (4), Cosmas le Hiérosolymitain, évêque de Majuma en Palestine († 784) (5), saint Théodore Studite († 826) (6), saint Joseph l'Hymnographe († 883) (7), Siméon Métaphraste († 970?) (8) répètent la même affirmation, pendant que, dans l'Église latine, les divers livres liturgiques, sacramentaires et missels, tant du rite romain que du gallican et du mozarabe, l'expriment en termes formels (9).

En Occident, les témoignages des auteurs ecclésiastiques ne manquent pas non plus jusqu'à l'époque de la scolastique. L'Italie nous apporte ceux de Atton, évêque de Verceil († 960) (10), de saint Pierre Damien († 1072) (11) et de Sicard, évêque de Crémone († 1215) (12); l'Angleterre, ceux de saint Anselme († 1109) (13) et de Pierre de Blois, archidiacre de Bath († 1200) (14); la France, ceux Fulbert, évêque de Chartres († 1029) (15), du vénérable Hildebert, évêque du Mans et ensuite archevêque de Tours († 1133) (16),

(1) *P. G.*, t. LXXXVI, p. 2, c. 3292, 3.

(2) *In dormitionem Deiparæ*. *P. G.*, t. XCVII, c. 1053, 1081.

(3) *Hom. I in sanctam Dei Genitricis dormitionem*. *P. G.*, t. XCVIII, c. 345.

(4) *Hom. in dormitionem B. V. Mariæ*. *P. G.*, t. XCVI, c. 716, 720.

(5) VACCARI, l. c., p. 127, et JANUCCI. *De psychosomatica et pneumatomatica Deiparentis Assumptione disquisitiones*, p. 55, qui citent *Cons. Fabric.*, t. X, p. 217.

(6) *Laudatio in dormitionem sanctæ Dominæ nostræ Deiparæ*. *P. G.*, t. XCIX, c. 719-722.

(7) *S. Josephi Hymnographi, ordinis S. Basilii, opera omnia nunc primum publicantur studio H. Marraoci*, Romæ, 1661, cité par Lana. *La résurrection et l'Assomption en corps et en âme de la sainte Vierge, Mère de Dieu*, p. 57-58.

(8) *Oratio de sancta Maria*, *P. G.*, t. CXV, c. 560.

(9) *Missale gothicum*. *P. L.*, t. LXXII, c. 245. — *Missale mozarabicum*. *P. L.*, t. XXXV, c. 823. — *Sacramentarium gelasianum*, *P. L.*, t. LXXIV, c. 1174. — *Sacramentarium gregorianum*, *P. L.*, t. LXXVIII, c. 133.

(10) *Sermo XVII in Assumptione B. Dei Genitricis*. *P. L.*, t. CXXXIV, c. 857.

(11) *Sermo XL de Assumptione B. Mariæ*, *P. L.*, t. CXLIV, c. 717.

(12) *Misale*, l. 9, c. 40. *P. L.*, t. CCXIII, c. 420.

(13) *Oratio LX ad S. V. Mariam*, *P. L.*, t. CLVIII, c. 966.

(14) *Sermo XXXIII de Assumptione*, *P. L.*, t. CCVII, c. 662.

(15) *Sermo V de Nativitate B. Mariæ*, *P. L.*, t. CXLI, c. 325.

(16) *Sermo I in Deiparæ Assumptione*, *P. L.*, t. CLXXI, c. 630.

de Hugues de Saint-Victor († 1141) (1), de saint Bernard († 1153) (2), de Richard de Saint-Victor († 1173) (3), de Jean Beleth, théologien de Paris († 1182) (4), de Pierre, abbé de Celle, puis évêque de Chartres († 1187) (5); la Belgique, celui de Philippe, abbé de Bonne-Espérance († 1187) (6); la Suisse, celui de saint Amédée, abbé de Hautecombe et ensuite évêque de Lausanne († 1159) (7).

Au premier rang des docteurs, qui n'appartiennent plus à la période patristique et que l'on est convenu d'appeler les théologiens, se présente l'incomparable saint Thomas d'Aquin. Il convient de recueillir tout d'abord l'enseignement de l'Ange de l'École, dont la seule autorité domine toutes les autres. Nous avons déjà cité plus haut un passage de son Opuscule sur la salutation angélique, qui est aussi formel que possible. Il dit encore dans son Explication du symbole des Apôtres, en parlant des caractères qui distinguent la résurrection de Notre-Seigneur de celle des élus : « En quatrième lieu, elle se distingue quant au temps, parce que la résurrection des autres est différée jusqu'à la fin du monde, à moins qu'elle n'ait été concédée à quelques-uns par privilège, comme à la Bienheureuse Vierge, et aussi, croit-on pieusement, à saint Jean l'Évangéliste (8). » Remarquons la manière dont s'exprime saint Thomas; il donne comme certaine la résurrection anticipée de la sainte Vierge, tandis que celle de saint Jean n'est que l'objet d'une pieuse croyance, autrement dit, une opinion qui ne répugne pas à la sagesse de Dieu. Et dans la *Somme théologique*, lorsque le saint Docteur explique le sens mystique de la fraction de l'hostie à la messe, il dit aussi : « La partie que le prêtre met dans le calice signifie le corps du Christ, qui est déjà ressuscité, c'est-à-dire, le Christ lui-même et la bienheureuse Vierge, et les autres saints, s'il y en a, qui déjà sont dans la gloire, avec leurs corps (9). » Il n'y a donc aucun doute possible sur la pensée du

(1) *De erudit. theol.* l. III. P. L., t. CLXXVII, c. 808.

(2) *Sermo XXXV in Cant.*, n. 5. P. L., t. CLXXXIII, c. 416.

(3) *Explic. in Cant.*, c. 62. P. L., t. CXCVI, c. 523, 4.

(4) *Rationale divinorum officiorum*, c. 146. P. L., t. CCII, c. 148-151.

(5) *Sermo II de Assumptione*. P. L., t. CCII, c. 850, 866.

(6) *Comment. in Cant.*, l. VI, c. 50. P. L., t. CCHII, c. 438.

(7) *Hom. VII in laudes S. Mariæ*. P. L., t. CLXXXVIII, c. 1342.

(8) *Expositio super symbolo Apostolorum. Opusculum III.*

(9) *Summa theologiae*, 3 p., q. 83, art. 5. ad. 8. — Voir un autre témoignage explicite du même saint docteur dans la *Somme théologique*, 3 p., q. 27, art. 1, in corp.

Docteur angélique au sujet de l'Assomption. On ne peut pas omettre de rapporter ici le témoignage du bienheureux Albert le Grand, le maître de saint Thomas, dont la doctrine nous est déjà connue. Parlant des grandeurs de la sainte Vierge, il s'exprime en ces termes : « Son corps n'a point été réduit en cendres, parce que de même que le Père n'a point permis que son Saint, c'est-à-dire le Christ, fût soumis à la corruption, ainsi ne l'a-t-il pas permis non plus pour sa Sainte spéciale, c'est-à-dire Marie ; mais il l'a placée sur un trône de gloire à la droite de son Fils (2). » A ces deux grands Docteurs, la gloire de l'ordre des Frères Prêcheurs, il faut joindre saint Bonaventure, la lumière de l'ordre franciscain, qui tient le même langage dans son *Breviloquium* : « La justice divine exige que tous ressuscitent en même temps, selon la loi commune, ce que j'ajoute à cause du Christ et de sa bienheureuse Mère, la glorieuse vierge Marie (3). »

Après les grands maîtres de la scolastique, les théologiens ont enseigné la même doctrine avec unanimité. Les plus célèbres sont Guillaume Durand, évêque de Mende (4), Nicolas de Lire (5), Guillaume d'Aurillac, évêque de Paris (6), Gerson (7), saint Antonin, archevêque de Florence (8), saint Bernardin de Sienne (9), saint Vincent Ferrier (10), Denys le Chartreux (11), saint Thomas de Villeneuve, archevêque de Valence (12), Dominique Soto, professeur à l'Université de Salamanque et théologien au concile de Trente (13), Pallavicini (14), Melchior Cano (15), le Bienheureux Pierre Canisius (15), Bellarmin (16), saint François de Sales (17), Suarez (18),

(1) *De laudibus B. Mariæ*, l. IV, c. IV.

(2) VII, p., c. 5.

(3) *Rationale divinarum officiorum*, l. VII, c. 24.

(4) *Postillæ majores*. Cf. VACCARI. l. c., p. 192.

(5) *Serm. II de Assumpt. B. Mariæ Virginis*.

(6) *Serm. de Concept. B. Mariæ*.

(7) *Summa*, p. IV, t. XV.

(8) *Serm. XII*, a. 3, c. 1.

(9) *Serm. I de Assumpt. B. M.*

(10) *Enarr. in cap. II Cant.*, art. 8.

(11) *Serm. II de Assumpt. et serm. IV*.

(12) *In IV Sent. dist. XLIII*, q. 2, a. 1.

(13) *Grandezze di Maria*, p. II, c. 4.

(14) *De locis theologicis*, l. XII, c. 60.

(15) *De Deipara Virgine*, LV, c. 3.

(16) *Controv.*, t. IV, de statu peccati, l. IV, c. 16. — *Concio XI de Assumpt.*

(17) *Serm. LXI*.

(18) *In 3 part. D. Thomæ*, q. 37, a. 4, d. 31, s. 2.

Baronius (1), Thomassin (2), Estius (3), de Lugo (4), Bossuet (5), Billuart (6), Berti (7), Gotti (8), Muratori (9), Strozzi (10), Maillon (11), de Vega (12), Benoît XIV (13), et pour terminer cette liste incomplète, saint Alphonse de Liguori (14). En un mot, c'est toute la série des théologiens catholiques qui témoigne en faveur de la doctrine de l'Assomption; et comme l'on sait que leur accord est, à lui seul, une preuve de la vérité ou de la fausseté d'une proposition, il faut donc conclure que, de ce chef encore, le privilège de Marie est absolument certain.

Ainsi, l'Église, dépositaire et interprète infallible de la doctrine surnaturelle, loin de se taire sur la résurrection de la Très Sainte Vierge, matière dogmatique, nous l'enseigne de plusieurs manières, dont une seule exigerait l'assentiment de tout chrétien : par la prédication ordinaire des pasteurs, par la liturgie, par la tradition écrite des Pères et par les œuvres des théologiens. Et la preuve qu'elle l'enseigne, la preuve *a posteriori*, c'est la croyance unanime et incontestée du peuple fidèle.

Le caractère obligatoire de l'Assomption nous conduit à examiner quelle note il faudrait appliquer à la proposition qui nierait l'existence du privilège de Notre-Dame. Selon la remarque de Franzelin, sauf pour celle d'hérésie la plus grande diversité règne parmi les théologiens, lorsqu'il s'agit de déterminer d'une manière rigoureusement spécifique la notion des différentes censures théologiques (15). Ce serait une exagération que de taxer d'hérésie, comme l'ont fait Catharinus et Corduba (16), le sentiment opposé à la doctrine de l'Assomption, puisque l'Église ne l'a pas encore suffisamment

(1) *Ann., ad an Chr. XLVIII.*

(2) *De la célébration des fêtes*, l. II, c. 20, n. 20.

(3) *In IV Sept.*, l. IV, § 8.

(4) *Tr. de Fide*, dist. 20, sect. 8, n. 96.

(5) *Sermon I pour la fête de l'Assomption*

(6) *Summa. Tr. de mysteriis Christi*, diss. 14, art. 2.

(7) *Dissert. hist. 1 saec. Disp.* 5, n. 8.

(8) *De veritate religionis christianæ*, t. IV, tr. 5, c. 41, § 2.

(9) *Dissert. de reb. lit.* c. 2. — *Liturg. rom.*, t. I.

(10) *L'Assunzione al cielo della Madre di Dio.*

(11) *Liturg. Gall., XXII leg. in fest. S. Mariæ.*

(12) *Theologia mariana*, p. 35, c. 4.

(13) *De festis B. Mariæ V.*, c. 8.

(14) *Les gloires de Marie*, II^e p., *Discours sur les fêtes*, disc. 8.

(15) *Tractatus de divina traditione et Scriptura*, th. 12, sch. 2.

(16) *Contr. Cajet.*, l. IV. *Quæst.*, l. I, q. 44.

proposée comme révélée, *ut divinitus revelata*. La plupart des auteurs qualifient de *téméraire* ou d'*erronée* l'opinion qui contesterait la glorieuse prérogative de Marie. *Propositio temeraria*, dit de Lugo, *apud censores theologos est quæ communi Patrum sensui oppositur, aut quæ contra doctores theologos sentit sine sufficienti fundamento... Talis erit si quis dicat Beatissimam Virginem non esse assumptam in corpore et anima in cælum* (1). Melchior Cano (2), Suarez (3), Serry (4), Baronius (5), pensent de même. Qu'on le remarque bien, le mot de *téméraire* ne veut point dire que la proposition qui a reçu cette note, reste encore en deçà et sur les limites extrêmes de l'erreur; la proposition téméraire contredit une vérité si certaine qu'il n'est pas permis de la nier. D'autres théologiens signalent la doctrine opposée à l'Assomption comme *erronée* ou *proche de l'hérésie*. *Tanta certitudine*, dit Gotti, *gloriosa Beatæ Virginis assumptio in corpore tenenda est, ut sine temeritatis aut etiam erroris labe negari non possit. Adderem negantem B. Virginem fuisse ad cælos cum corpore assumptam, fore vehementer suspectum de hæresi, quia præsumeretur, hoc ex judicio erroneo procedere, nimirum quod Ecclesia universalis proponeret B. Virginem subtilulo falso colendam* (6). Le bienheureux Pierre Canisius dit que ceux qui nieraient la présence du corps de Marie dans le ciel seraient imbus d'un esprit plutôt hérétique que catholique (7). A notre avis, leur sentiment serait *téméraire* comme opposé à une doctrine certaine et incontestable, *faux* comme opposé à une vérité théologique, et *proche de l'hérésie*, comme contraire à la persuasion générale et à l'enseignement authentique de l'Église. Qui l'adopterait se rendrait coupable d'une faute grave.

(A suivre.)

D. PAUL RENAUDIN.

(1) *De virtute fidei divinæ*, disp. 20, sect. 3, n. 96.

(2) *De locis theologicis*, l. XII, c. 10.

(3) 3 p., q. 27, a 4, d. 21, s. 2.

(4) *Exercit.* 69.

(5) *Annal. ad an.* 48, § 17.

(6) *De veritate religionis christianæ*, p. 2, c. 41, § 2. — Voir aussi Jean de Carthagène, *De sacris arcanis Beatæ Virginis*, l. XIV, hom. 13, § 3.

(7) *De Beata Deipara*, l. V, c. v.

LA VIE SCIENTIFIQUE

LA PHILOSOPHIE EN AMÉRIQUE

DEPUIS LES ORIGINES JUSQU'À NOS JOURS.

I. — *La Période coloniale* (1607-1765).

« Ce ne fut guère qu'au commencement du XVIII^e siècle, qu'on put dire qu'une condition organisée de société existait en Amérique. Jusque-là, les efforts de la lutte pour l'existence contre le sol, le climat, les populations aborigènes, avaient absorbé toute l'énergie des premiers colons. Le *Credo* de leur vie pratique se résumait en ces deux articles : « Travailler et prier ! » Ils ne cherchaient pas, sans doute, à décourager la méditation spéculative, mais leur exhortation familière était la suivante : « Regarde au dehors et non au dedans, par devant et non par derrière, et travaille sans cesse ! »

En possession de la Bible, ayant d'une part l'Église et l'École pour les guider, sollicités d'autre part par le problème de la vie matérielle, ils se sentaient peu de loisirs et d'inclination pour la culture philosophique.

« Cependant la *période coloniale* ne fut pas dépourvue de puissance et d'originalité intellectuelles, non plus qu'indifférente à l'éducation supérieure. C'est sur la fin de cette époque que parurent trois maîtres célèbres dans le monde entier : Jonathan Edwards en métaphysique, Benjamin Franklin dans les sciences, et Benjamin West dans les arts » (1).

Jonathan Edwards, dont le nom remplit toute la période coloniale, fut « le premier et peut-être le plus grand » (2) des philosophes américains. Ses œuvres et sa réputation ont passé l'Atlantique. L'Angleterre lui a fait chez elle les honneurs de deux éditions, l'une en huit volumes (Londres 1817) l'autre, celle de Bohn (Londres), en deux volumes. Edimbourg, en 1847, se

(1) *An outline of Philosophy in America*, par M. M. CURTIS, président de la Western Reserve University, à Cleveland (Ohio); — dans le Bulletin de ladite Université, mars 1896.

(2) NOAH PORTER, ancien président de Yale, dans le fragment intitulé : « Philosophy in America », publié dans l'*Histoire de la Philosophie*, par USBERWEG; traduct. MORRIS, 1874.

donna elle aussi le luxe d'une édition spéciale de ses œuvres. De lui Dugald-Stewart a écrit : « Il y a un métaphysicien dont l'Amérique peut se glorifier, et qui ne le cède en subtilité et en pénétration logique à aucun des dialecticiens formés dans les universités d'Europe (1). »

Jonathan Edwards est donc le nom dans lequel se résume et s'exprime ce qu'il y eut de philosophie en Amérique durant la période coloniale, car ses œuvres et celles de ses disciples ou adversaires sont toute la littérature philosophique ou plutôt théologico-philosophique de l'époque.

Mais Jonathan Edwards ne saurait être abstrait de son milieu social et s'il est vrai que « celui qui veut bien comprendre la signification du mouvement intellectuel subséquent, en Nouvelle-Angleterre, doit commencer par faire de lui le premier objet de son étude » (2), il est non moins vrai que lui-même ne saurait être bien compris indépendamment de ses antécédents et de son milieu. Sa physionomie, tant intellectuelle que morale, a besoin, pour conserver toute son expression, d'être replacée dans son cadre.

Il ne rentre pas dans le programme de notre étude de refaire toute l'histoire du développement intellectuel au sein des colonies américaines primitives ; mais une esquisse rapide et sommaire des progrès de la culture littéraire parmi elles est indispensable à l'intelligence du mouvement philosophique à cette époque et à la suivante (3).

Si on excepte les tout premiers immigrants, nés et élevés en Angleterre, parmi lesquels plusieurs ont produit divers écrits qui, tout en méritant le titre d'ouvrages littéraires, ne peuvent entrer cependant dans le domaine de la littérature *américaine*, la période initiale, celle de l'établissement sur un sol, vierge jusque-là de toute culture et de toute industrie, ne laissa nulle trace historique d'un effort spéculatif proprement dit.

On peut distinguer, parmi les colonies anglaises de l'Amérique du Nord, deux centres et comme deux foyers principaux, auxquels se rattachèrent tous les autres, qui formaient groupe avec ceux-ci : c'étaient au sud la Virginie, au nord la Nouvelle-Angleterre.

La Virginie, avec laquelle il faut comprendre plus tard la Géorgie

(1) *Ibid.*, *loc. cit.* La première édition des œuvres d'Edwards fut celle de Worcester (Mass.), 1809 ; puis parut celle de S. E. Dwight (New-York, 1829), en 10 volumes ; une autre a suivi (4 volumes) en 1859 ; ses écrits ont donc eu six éditions différentes, trois anglaises et trois américaines ; aucune n'est absolument complète.

(2) *Jonathan Edwards*, par Alex. V. G. ALLEN, professeur au séminaire théologique épiscopalien de Cambridge (Mass.). Boston, 1890.

(3) Nous sommes redevables, pour tous les renseignements qui vont suivre, à l'*History of American Literature* de MOSES COIT TYLER, de l'Université d'Ann Arbor (Mich.), Londres, 1879, et au *Primer of American Literature*, par C. F. RICHARDSON.

édifiée en 1732, le Maryland et les Carolines, fut longtemps et jusque vers 1640 une contrée de développement intellectuel et de culture littéraire très restreints. C'est que, contrairement à la conception qui veut nous représenter les Virginiens primitifs comme un peuple de gentilshommes terriens et de grands seigneurs, la colonie ne reçut guère, pendant ses premières années, que des vagabonds et des aventuriers plus ou moins équivoques. Ce ne fut que par la suite, qu'elle recruta ces éléments plus raffinés qui devaient contribuer à constituer cette société relativement distinguée, où se développa le type classique du grand planteur virginien, et qui devait donner aux Etats-Unis, avec Washington, un bon nombre de ses premiers hommes d'Etat et législateurs.

Aussi, durant les trois premières générations, la pauvreté littéraire de la Virginie fut-elle très grande. On n'y trouvait presque pas d'écoles, et aucun établissement d'instruction supérieure; de sorte que c'est pour tout le XVII^e siècle qu'on peut lui appliquer la réflexion de Philip Sidney : « un lieu où, en vérité, l'instruction est bien dénuée » (*goeth very bare*).

En 1715, le gouverneur Spotswood dissolvait l'assemblée coloniale, en donnant pour raison qu'il n'y avait parmi ses membres personne « qui sût l'orthographe anglaise ou pût écrire en un langage sensé » (*spell English, or write common sense*).

Dès 1619, cependant, un essai de *collège* avait été tenté à Henrico, sur la James River, mais en 1622, le collège naissant dit « de Virginie », avait été complètement anéanti par les Indiens.

Ce n'est qu'en 1681 que fut faite la première tentative pour établir une imprimerie dans le pays, tentative que la méfiance du gouverneur Culpepper eut aussitôt découragée. En 1683, l'usage de l'imprimerie fut même entièrement interdit, prohibition qui subsista pratiquement jusqu'en 1729. Dix ans avant la déclaration d'indépendance, il n'y avait encore qu'une seule presse en usage dans toute la Virginie.

D'ailleurs, l'esprit d'intolérance affiché par les habitants tendait à restreindre et à paralyser l'essor de la pensée indépendante, en arrêtant dès le principe cet échange des idées, duquel seul peut naître, dans une société, la vie intellectuelle.

En résumé, jusque vers 1676, « il y avait peu de chances de voir la pensée attiser la pensée; pas d'écoles; pas d'établissements littéraires de degré supérieur ou inférieur; pas de bibliothèque publique; pas d'imprimerie; pas de liberté intellectuelle; les forces sociales tendant à créer deux grandes classes, une classe de grands propriétaires hautains, hospitaliers, indolents, etc., et une classe de prolétaires de race blanche;... ça et là peut-être, après quelque temps, quelques littérateurs amateurs; mais pas de classe littéraire, et presque aucune littérature », telle fut la condi-

tion de la Virginie pendant la première partie de la période coloniale.

Elle ne fut en réalité éveillée à un commencement de vie littéraire qu'en 1685, grâce aux efforts de l'Écossais James Blair, gradué d'Edimbourg, qui, dès son arrivée, frappé de l'état lamentable de l'instruction dans la contrée, « n'eut plus de repos jusqu'à ce qu'il y eut des maîtres d'école dans le pays ». Il excita l'amour-propre des Virginiens, et réussit à leur persuader de souscrire, en 1693, pour la fondation d'un collège auquel on donnerait le nom des deux souverains régnants « William et Mary ». Lui-même fit personnellement le voyage d'Angleterre pour obtenir la charte d'érection, et le nouveau collège fut inauguré solennellement en 1700.

En 1620, treize ans après la fondation officielle de la colonie de Virginie, les premiers puritains, ces hommes austères, partisans des faits « tels qu'ils devaient être » (as they ought to be) et non « des faits tels qu'ils sont », débarquaient de la « Mayflower » dans la rade de Plymouth (Massachusetts) ; ils furent bientôt rejoints par des groupes successifs, qui portèrent l'émigration totale à un chiffre d'environ vingt et un mille personnes. C'étaient les « Pilgrim Fathers » (les pères pèlerins), la souche de la future race *yankee*.

On connaît l'origine de cette secte, qui, par la ténacité inflexible de sa foi, la vigueur morale de ses adhérents et son indomptable énergie au travail, allait devenir en Amérique le noyau et l'élément formateur d'une grande nation. Il s'était révélé de bonne heure, au sein du protestantisme anglais, une minorité énergique qui considérait l'œuvre de la Réforme comme incomplète, et réclamait une épuration plus radicale dans le culte officiel, pour en exclure tous les éléments de sacerdotisme et de ritualisme, qui pouvaient rappeler la *superstition romaine*. Ces hommes étaient devenus de bonne heure l'objet de l'hostilité et des persécutions du gouvernement. En 1608 un certain nombre d'entre eux, en quête d'un milieu social plus hospitalier, avaient passé d'Angleterre en Hollande. C'était, après douze années écoulées, une fraction de cette communauté primitive, qui venait, par delà l'Océan, jeter les fondements d'une *Nouvelle-Angleterre*.

Ils apportaient avec eux, et c'était le ressort de ces âmes énergiques, un esprit *clérical* nourri des principes les plus rigides d'un calvinisme intransigeant ; de ces principes et de cet esprit naquirent les premiers fruits de la pensée philosophique sur le nouveau Continent.

« C'était une communauté pensante... leur organe caractéristique n'étant ni la main ni le cœur, mais le cerveau » ; parmi eux, on comptait beaucoup d'hommes instruits, et, de 1630 à 1690, « il y eut, dans la Nou-

velle-Angleterre, autant de gradués d'Oxford et de Cambridge qu'on en eût pu compter dans un groupe de population également nombreux de la mère-patrie. »

Parmi une population si énergique et relativement si cultivée, on pouvait s'attendre à voir l'instruction en honneur. « L'éducation universelle leur paraissait une nécessité universelle et, de bonne heure, ils y pourvurent à tous les degrés ». Dès 1649, dans tous les établissements habités par eux, excepté le Rhode-Island, l'instruction avait été rendue obligatoire. Et dès 1636, spontanément, par des dons dus à la générosité privée, et sans aucun secours de la métropole, on avait recueilli les fonds nécessaires à l'érection d'un collège.

Celui-ci fut d'abord ouvert à Newtown, aujourd'hui Cambridge (Mass.), avec une dotation de *cent* livres sterling. Deux ans plus tard, un jeune clergyman de Charlestown, *James Harvard*, ajouta à ce fonds primitif une somme de 800 livres : plus tard le collège prit le nom de ce nouveau bienfaiteur, et c'est aujourd'hui la célèbre université d'Harvard, qui est et restera l'une des institutions les plus influentes et les plus respectées de la république américaine.

Il y eut donc dès le commencement, dans la Nouvelle-Angleterre, toute une classe cultivée, formée d'hommes d'affaires, de gentilshommes campagnards, de professeurs et de clergymen.

La première imprimerie fut installée à Cambridge en 1639, sous les auspices des directeurs du collège de Harvard, mais en même temps sous le contrôle de l'autorité cléricale, alors exclusivement prépondérante dans la colonie. Les ministres surveillaient « la machine ». Jusqu'à vingt ans de la déclaration d'indépendance, des restrictions légales pesèrent sur l'imprimerie, et on sait que les ministres puritains ne furent jamais de ceux qui prônèrent la liberté illimitée de la presse.

La publication même de l'*Imitation de Jésus-Christ*, faite en 1667, souleva des protestations de la part des esprits soucieux de maintenir la pureté de la doctrine protestante.

Le contrôle des ministres ne se bornait pas d'ailleurs à ces restrictions. La police sévère des mœurs qu'ils avaient organisée, proscrivait les théâtres, les concerts, les lectures et l'éloquence profanes; et toute la compensation qu'ils offraient aux fidèles pour prix de ces privations des jouissances mondaines, consistait dans les consolations de l'office divin. Celui-ci durait régulièrement ses quatre heures d'horloge; il consistait principalement dans le chant des psaumes, alternant avec les reprises de prêches interminables, plus véhéments que riches en valeur littéraire.

Quand nous relisons ceux qui sont parvenus jusqu'à nous, ces sermons d'un autre âge nous apparaissent étranges et démodés, dans leur inspi-

ration rigide, mais ils étaient conçus avec force par des esprits qui ne manquaient ni de noblesse, ni de grandeur austère.

Étant donné un tel état d'esprit, on ne sera pas surpris de savoir que le premier ouvrage imprimé en Amérique, fut un ouvrage religieux, le « Bay Psalm Book », traduction en vers, caractérisée par une *métrique de bois* (wooden metrical version), qui était l'œuvre de quelque « divines » de la colonie, « dont la sincérité dépassait de beaucoup l'inspiration lyrique » !

Les premières productions littéraires qui virent le jour sur le continent américain eurent toutes en commun la caractéristique d'être « unliterary and unimportant » (sans valeur littéraire et sans importance). « Tout ministre qui croyait avoir quelque chose à dire et possédait les moyens de se faire imprimer, écrivait sur quelque sujet biblique ou théologique ».

Par contre, une stagnation intellectuelle presque complète prévalut pendant la plus grande partie de la période coloniale au sein des futurs États de New-York et du New-Jersey, cet essai de colonie hollandaise que l'intolérance nationale des premiers Américains interrompit par l'annexion.

En 1757, William Smith nous apprend que, pendant longtemps, son père avait été, avec James de Lancey, le seul « Academic » de la place, et que, même en 1745, on n'en comptait guère que *treize* dans tout New-York. Les écoles étaient de dernière qualité, les instructeurs presque aussi ignorants que les élèves, les arts et les sciences lamentablement négligés et le langage lui-même très corrompu. « Un somnolent village hollandais » habité par une population mixte, indifférente à tout mouvement intellectuel, tel fut le New-York du XVIII^e siècle...

C'est de ce néant que s'est développée la *Cité-Empire* !

En 1746 toutefois, était fondée, dans le New-Jersey, sous le nom de « Nassau-Hall », la future université de *Princeton*, dont Jonathan Dickinson fut le premier président : King's College, aujourd'hui *Columbia* (New-York), ne le fut qu'en 1754.

Quant à la Pensylvanie, l'une des dernières par ordre de fondation, elle justifia de bonne heure cette mention honorable de l'Anglais Goldwin Smith : « la plus remarquable des colonies américaines après le groupe de la Nouvelle-Angleterre ». Comme cette dernière, elle devait son origine à une secte et à une inspiration religieuse, celle des *Quakers*. William Penn était lui-même, non un aventurier, mais un philanthrope éclairé, et l'esprit de la nouvelle fondation garda la trace de son influence. Dès la première année de l'établissement, était fondée la première école en Pensylvanie et, dès la sixième, s'ouvrait une *Académie*, qui était gratuite

pour les étudiants sans moyens. A la fin de la période coloniale, Philadelphie était devenue un centre d'activité intellectuelle plus vitale que partout ailleurs, et ne le cédant sur ce point qu'à Boston, la capitale du Massachussets. Plus de 425 livres y avaient été imprimés dès avant la guerre de l'Indépendance.

C'est dans la Nouvelle-Angleterre, parmi les ministres et dans les collèges, que nous allons voir naître, de la théologie calvinienne, les premières manifestations de la spéculation philosophique. Il nous faut donc dire brièvement quelques mots des personnalités les plus saillantes parmi ces ministres puritains de la Nouvelle-Angleterre, dont l'influence contribua si fortement à la formation des traditions et du caractère dont a vécu depuis lors la race yankee.

En 1631, John Eliot « l'apôtre des Indiens », gradué de l'université de Cambridge, débarquait à Boston : persuadé que les nations indiennes de l'Amérique du Nord n'étaient pas autre chose que les dix tribus d'Israël égarées depuis la ruine du royaume de Samarie par Salmanasar, il venait se consacrer à leur évangélisation. Il fut l'auteur de la première traduction de la Bible en langue indienne.

En 1639 naissait, à Dorchester, Increase Mather, qui héritait de son père, Richard Mather, originaire du diocèse d'York en Angleterre, une « alarmante propension » à écrire des livres. Entré à Harvard dès l'âge de douze ans, il s'y fit remarquer de bonne heure par la vigueur avec laquelle, dans une argumentation publique, il « s'emballa » contre Aristote. Le président qui assistait à l'exercice songeait même à lui retirer la parole et ne s'en laissa dissuader qu'à la suggestion d'un témoin qu'intéressait l'originalité de cette ardeur juvénile.

Lorsqu'il eut pris ses grades dans son pays natal, il tint à faire le voyage d'Europe, et se fit décerner les mêmes dignités à Trinity College de Dublin ; puis, après quelques années supplémentaires d'études en Angleterre, il revint en Amérique, où, de 1669 à 1723, il trouva moyen de publier pas moins de 32 écrits. Il exerça pendant seize ans la présidence de Harvard.

Son fils, Cotton Mather, né en 1663, et la plus importante figure de l'époque après Franklin et Edwards, hérita des « alarmantes » propensions de son père : on compte 382 écrits sortis de sa plume !

Entré comme *freshman* (étudiant de première année) au collège de Harvard, il y prit ses premiers degrés dès l'âge de treize ans, et les seconds à quinze. Il fut à sa manière un homme très instruit, car, outre l'anglais, sa langue maternelle, il possédait encore le latin, le grec, l'hébreu, le français, l'espagnol et l'indien.

Son principal ouvrage, « *Magnalia Christi Americana* », publié à Londres en 1701, est un véritable magasin de renseignements ecclésiastiques, civils, avec des informations utiles sur l'histoire de l'éducation et des notices biographiques.

Cotton Mather fut toujours un tenant de la théologie calviniste, sous sa forme rigide, et son influence fut ressentie dans la persécution des sorciers, qui eut lieu à cette époque. Pour lui, les êtres surnaturels, anges et démons, « étaient aussi réels que sa propre famille ».

Il semble avoir hérité de son père une animosité spéciale contre Aristote, comme en fait foi le passage suivant de sa « *Manuductio ad Ministerium* », sorte de directoire à l'usage des clergymen, publié à Boston en 1726 :

« C'est une chose stupéfiante que le sort de ces écrits qui circulent sous le nom d'Aristote. Tombés d'abord dans les mains de gens qui n'y comprenaient rien, mais qui tenaient à les garder à cause du fameux auteur, ils restèrent un temps cachés sous terre, lieu où beaucoup de ces écrits auraient certes mérité de rester. Déchirés et usés, les manuscrits furent plus tard extraits de ce lieu de ténèbres, transcrits d'une manière assez infidèle, et transportés d'Athènes à Rome... Plus tard, les Sarrasins leur firent accueil... Quand la science commença à renaître sous Charlemagne, toute l'Europe devint aristotélicienne; bien plus, dans certaines universités on lui *jurait* allégeance. O monstruosité! Si je suis bien informé, on le fait encore aujourd'hui dans plusieurs d'entre elles, sottement et profanement, à deux genoux!.... Avec le méprisable personnage qui s'est proclamé à Rome le chef de l'Église, ce paten à la tête boueuse partageait l'Empire du monde chrétien, mais, étendant cet Empire plus loin que celui-là même, ou que Tamerlan... Même les Juifs se firent ses vassaux... Aucun autre mortel n'a jamais exercé une pareille prérogative de gouverner l'humanité, comme ce philosophe, qui, après les prodigieuses charretées de fatras écrites pour l'expliquer,... réussit cependant à rester en beaucoup de... choses suffisamment inintelligible, et dans la plupart des cas et pour toujours, parfaitement inutile!... »

Il nous suffira de mentionner le nom de Samuel Mather, le fils du précédent, qui, né en 1706, et gradué d'Harvard en 1723, mourut en 1785, laissant la réputation d'un homme considérable par sa dignité et son instruction.

Il faut citer encore Roger Williams, l'un des plus remarquables parmi les ministres puritains. D'abord membre de l'Église anglicane, il devint non-conformiste et passa en Amérique en 1630. Il ne tarda pas à devenir, tant au point de vue théologique que politique, « une épine dans le flanc » pour la colonie du Massachusetts. Pour éviter de se voir banni en Angle-

terre, il s'en alla, avec quatre des ses adhérents, fonder un nouvel établissement au site où s'élève actuellement la ville de Providence; les administrations politique et religieuse y étaient strictement séparées : ce fut un des premiers essais pratiques de tolérance tentés en Amérique. Il se fit baptiser en 1639. Il a publié quatre ou cinq ouvrages dont le mérite littéraire est assez mince, mais son cas « nous montre ce que la générosité, l'énergie, l'amour de la liberté auraient pu accomplir, s'ils n'avaient été paralysés par une certaine instabilité et superficialité ».

Cependant, l'activité littéraire cessa d'être le fait exclusif du clergé, lorsque, au bout d'un demi-siècle, les laïques à leur tour commencèrent à se développer et à produire.

Dans la dernière décade du XVII^e siècle, on avait tenté, mais sans succès, la fondation d'un journal : c'était le *Public Occurrence*, dont le premier et unique numéro parut en 1690 : il fut aussitôt interdit pour avoir émis « des réflexions de nature très élevée ». Mais en 1713 parut le *Boston Gazette* qui prospéra. Longtemps avant l'Indépendance, le journalisme était déjà devenu une profession. La pensée s'était laïcisée. On écrivait et on discourait sur « le gouvernement et les actes des gouverneurs, la sorcellerie, l'art militaire, la petite vérole, les personnes royales, la fondation des collèges, le droit de penser, l'ivrognerie, l'électricité, l'avenir de l'Amérique, la conquête du Canada, etc., etc. »

Il nous reste, pour compléter le tableau du milieu où s'est développée l'activité intellectuelle de Jonathan Edwards, à dire quelques mots de ces collèges, rudiments et substituts des universités futures, où se formèrent tous les grands hommes qui firent l'Amérique en façonnant son esprit et ses institutions.

Nous avons touché quelques mots de la fondation de *Harvard*, le premier qui s'ouvrit aux États-Unis : celui de *Yale* où étudia Jonathan Edwards mérite aussi quelque attention.

En 1700, quelques ministres du Connecticut se réunirent à New-Haven pour délibérer sur la fondation d'un collège dans la colonie, sujet qui était à l'étude dès 1647. La question était délicate; il fallait obtenir une charte royale et ne pas éveiller en Europe des susceptibilités qui eussent pu être dangereuses pour les privilèges de la colonie elle-même. Une seconde conférence fut tenue la même année à Brandford, où la fondation fut décidée et même inaugurée, par la donation d'une quarantaine de volumes pour la bibliothèque du futur collège. Chacun des participants, en déposant son paquet sur la table, répétait la formule : « Je donne ces livres pour la fondation d'un collège dans la colonie ».

Les premières années de la nouvelle institution furent incertaines, et

même quelque peu orageuses : elle se transporta successivement de Killingworth à Saybrook, puis à Milford, pour se fixer définitivement à New-Haven en 1716.

Avant 1765, date à laquelle on arrête généralement la période coloniale, il y avait aux États-Unis sept collèges. En voici les noms et les dates par ordre de fondation :

Harvard fondé en 1636; le collège de *William et Mary* (Virginie) en 1693; le collège de *Yale* (Connecticut) en 1700; *Nassau Hall* (*Princeton*, New-Jersey) en 1746; *King's College* (*Columbia*, à New-York) 1754; le collège de *Philadelphie* en 1755; le collège du *Rhode-Island* en 1764 (1).

On aurait tort de se représenter ces institutions primitives comme l'équivalent d'une université ou d'un collège à la française, non plus que de ce qu'on désigne en Angleterre sous le nom de « collège » dans une université.

En France, un collège ou un lycée, c'est un établissement d'enseignement secondaire où l'on donne aux étudiants un degré d'instruction supérieur à l'instruction communale; le type de la *high school* actuelle, aux États-Unis, répond assez bien à cette conception.

Un « collège » en Angleterre, par exemple Orsel, Balliol, Saint-John etc. d'Oxford, est une « partie constitutive », une section d'une université.

Un collège aux États-Unis est, encore maintenant, ce à quoi répondaient à l'origine les sept institutions que nous venons d'énumérer, à savoir un établissement qui donne, dans un cours de quatre années, ce qu'on appelle une éducation libérale. L'université commence où cesse le collège; elle fait plus que des hommes instruits, son rôle est de former des savants et des spécialistes.

Les sept *collèges* primitifs, devenus plus tard des universités, se sont développés dans des proportions que leurs humbles commencements n'auraient jamais laissé soupçonner; ils sont devenus ces temples, ces palais de la science que nous admirons aujourd'hui, avec leur outillage perfectionné, leurs bibliothèques inappréciables, leur personnel de professeurs émérites, leur population scolaire innombrable, pourvus de ces dotations fastueuses que l'Américain riche préfère toujours consacrer aux progrès de la science, plutôt qu'à un but grossier de jouissance per-

(1) Outre les autorités déjà mentionnées, nous sommes redevables des renseignements qui vont suivre à un article publié en avril 1894, par le professeur G. Stanley Hall, président de Clark University à Worcester (Mass.), dans les « *Proceedings of the American Antiquarian Society* ». Cet article intitulé : « *On the history of American College textbooks and teaching in Logic, Ethics, Psychology and allied subjects* », contient un grand nombre de renseignements précieux; il nous a été signalé par son auteur lui-même, et, à son invitation, gracieusement communiqué par M. E. Barton, bibliothécaire de l'Association.

sonnelle, ou à nourrir l'oisiveté d'héritiers sans mérite et sans énergie.

Ils se sont multipliés en nombre, ils sont devenus tout un système, couvrant tout le territoire des États-Unis comme un réseau de forteresses reliées entre elles, par lesquelles la science affirme, maintient et accroît sans cesse sa suzeraineté sur les populations américaines.

On ne saurait donc que souscrire sans réserve à l'assertion du professeur Stanley Hall : « Il n'y a pas de fait dans l'histoire du peuple américain, qui soit plus à son honneur que cette estime prompte et constante pour l'enseignement supérieur, et que ces efforts et ces sacrifices consacrés à la fondation des collèges. »

Nos sept collèges n'étaient donc, à l'origine, que des établissements d'éducation libérale, de valeur sans doute inégale, mais pénétrés tous d'un esprit profondément religieux, qui les faisait ressembler à des séminaires ou à des noviciats protestants plus qu'à toute autre chose : cela dura jusque vers la fin du XVIII^e siècle.

Dans les « *Laws Liberties and Orders of Harvard College* », sorte de constitution, confirmée régulièrement tous les ans de 1642 à 1646, nous lisons : « Chacun doit considérer que le but principal de sa vie et de ses études est de connaître Dieu et Jésus-Christ, qui est la vie éternelle. (Jean, XVIII, 3.)

« Sachant que c'est le Seigneur qui donne la sagesse, tous doivent la lui demander sérieusement et en secret par la prière. »

« Tous doivent honorer comme leurs parents les magistrats, les anciens, les tutors (précepteurs) et personnes de l'école, en gardant le silence en leur présence, à moins qu'ils ne soient invités à parler, ce dont ils s'acquitteront sans contredire, et avec les louables marques d'honneur et de respect usitées en pareil cas, comme de s'incliner et de se tenir découverts en leur présence.

« Aucun ne doit se mêler des affaires d'autrui.

« Nul ne doit, sous un prétexte quelconque, fréquenter la société de ceux qui ont une vie frivole et dissolue...

« Il n'est pas permis de se servir de sa langue maternelle, excepté dans les exercices publics, oratoires ou autres, et si on est requis de les faire en anglais. »

Cette dernière prescription nous révèle la part que les langues anciennes avaient alors dans l'éducation.

Il faut reconnaître, sans trop s'en affliger, qu'à ce dernier point de vue, les Américains d'aujourd'hui sont sensiblement inférieurs à leurs ancêtres.

Tout se faisait « *pro more Academicarum in Anglia* », et on cite le cas d'un étudiant qui débita une « oration » en hébreu et composait des vers

grecs. Pour être admis à Harvard, il fallait être en état de lire dans le texte Cicéron ou tout autre auteur classique, d'écrire le latin, prose et vers, et connaître les éléments de la grammaire grecque, science que l'étudiant ne pouvait évidemment acquérir que par des leçons privées des clergymen du pays.

Quant à la nature des études, nous apprenons que « chaque année, chaque semaine, chaque classe, avait des exercices dans la Bible et l'instruction religieuse (catechetical divinity) ». Mais, détail qui prouve que les Américains *le furent* de bonne heure, on enseignait aux étudiants, dit le président Mather, à « libere philosophari et in nullius jurare verba magistri ».

Le cours, le « curriculum » comportait, selon M. Flynt qui avait été cinquante-cinq ans *tutor* à Harvard, et écrivait en 1725 :

Pour les *freshmen* (étudiants de première année) : la grammaire avec des exercices dans Virgile, le Nouveau Testament grec, la Rhétorique et la Logique de Ramus;

Pour les *sophomores* : (2^e année) de la Logique et de la « divinity »;

Pour les *junior sophistes* : l'Éthique et la Politique, de la « divinity », de plus la prosodie, l'étude des dialectes et le chaldéen;

Pour les *senior sophistes* : les Arts : arithmétique, géométrie et astronomie, style et composition, hébreu et syriaque.

Pour devenir A. B. (baccalaureus artium), il fallait, outre une garantie obligée de bonne vie et mœurs, savoir traduire et résoudre logiquement en latin les originaux de l'Ancien et du Nouveau Testament. Pour le grade de M. A. (magister artium), il fallait être à même de présenter un exposé de la Logique, de la Philosophie morale et naturelle, de l'Arithmétique, de la Géométrie, de l'Astronomie, et de défendre ses positions par procédé d'argumentation.

En 1708, « on fit revivre la louable pratique » pour tous les *undergraduates* (non gradués), excepté les *freshmen*, de traduire, de l'hébreu en grec, chaque jour un verset de la Bible.

A Yale, et dans les autres collèges, relativement auxquels on est très peu documenté, le programme ne pouvait être que tout analogue. Durant le second tiers du XVIII^e siècle, la condition des études n'était cependant pas encourageante. Les collèges étaient encore pauvres, petits, et leur personnel, très restreint, consistait essentiellement dans le président et quelques « tutors ». Les revenus étaient faibles, limités d'avance par la charte de fondation, et la population des États-Unis n'avait pas encore édifié la fortune colossale qui est le prix de son énergie et de son esprit d'entreprise. Dix-neuf ans après sa fondation, le revenu d'Harvard n'était que de douze livres par an, pour un président, et quatre *fellows* (socié-

taires, agrégés), plus 25 livres pour divers *scholarships* (bourses d'étudiants).

Quelle sorte de philosophie enseignait-on dans ces collèges, où la Logique et la Morale étaient requises pour le degré de maître ès-arts?

Cette Logique n'était pas celle d'Aristote, le texte de Cotton Mather que nous avons cité plus haut nous induirait déjà suffisamment à le croire. Dans ces mêmes *Magnalia Christi*, que nous avons déjà mentionnées plus haut, Mather nous décrit l'esprit des bacheliers comme assez éclectique; il nous apprend qu'on ne fait pas à Harvard le serment de défendre Aristote, ni qu'on ne le lit à genoux, comme font ceux de Queen's College à Oxford. « Un écrivain vénitien nous affirme, dit-il, que plus de douze mille volumes ont été écrits dans le courant du xiv^e siècle seul, pour expliquer les œuvres du Stagyrite; mais je puis vous assurer qu'aucun des nôtres n'ajoutera jamais au nombre! »

La logique qu'on suivait était celle de *Ramus*, écrivain français de l'époque de la Renaissance, dont l'opposition à Aristote et la condamnation par le concile de Trente constituaient évidemment un grand mérite aux yeux des puritains.

Cependant, si la Logique, du moins dans cette forme, semble avoir été pendant la première période l'objet d'une étude assez sérieuse, l'enseignement de la Morale, par une contradiction étrange et cependant parfaitement logique, fut amoindri par l'intolérance puritaine, surtout après l'exil volontaire de Roger Williams, et la condamnation de trente-deux propositions dans un Synode tenu vers cette époque à Cambridge.

Une idée de renaissance païenne semblait s'attacher à la notion de l'Éthique, et en 1716 Cotton Mather la dénonçait comme « une vile forme de paganisme ».

Quant à la Psychologie, elle commença, à Yale, avec Edwards et son histoire se confond avec la sienne.

Par tout ce que nous venons de dire, on doit comprendre comment se vérifie l'assertion du professeur Noah Porter « qu'un bon nombre des esprits influents parmi les premiers planteurs des colonies américaines étaient des hommes de goûts spéculatifs marqués, familiers avec la philosophie abstraite de leur temps, et prêts à en faire des applications hardies à toutes les croyances et institutions humaines ».

Benjamin Franklin (1706-1790) peut être regardé comme le type populaire de ces hommes de pensée auxquels fait allusion le passage que nous venons de citer. Il est, à beaucoup de points de vue, le représentant de cet esprit avisé et sagace, éclairé et indépendant, en même temps que modéré, qui est si éminemment caractéristique de ses compatriotes, dont

l'enthousiasme, comme le sien, est « pour la cause de l'humanité, pour la maîtrise de soi-même et pour la domination de la nature (1). Il n'a cependant produit que des essais brefs et fragmentaires de caractère pratique et avec lesquels l'on ne pourrait construire un système philosophique cohérent.

Dès l'âge de seize ans, son libéralisme reconnu l'obligeait à quitter Boston, sa patrie, pour venir se fixer à Philadelphie. La tendance qui commençait à prévaloir dès cette époque dans le milieu laïque contribuait à détourner celui-ci de la religion calviniste et à le ramener des excès du puritanisme, sous l'influence des idées mises en circulation par les déistes anglais, les illuministes français et la philosophie négative et sceptique de Hume.

Franklin reconnaissait Locke pour son maître et exprimait son admiration pour Shaftesbury et Collins, desquels procèdent ses vues dans le domaine de l'Éthique. Sa philosophie, baconienne par l'esprit, tendait à s'identifier avec la science de la nature.

Quelque temps avant sa mort, il formulait lui-même ses vues en matière de religion dans les termes suivants : « Je crois en un seul Dieu, créateur de l'univers qu'il gouverne par sa providence ; je crois qu'il doit être l'objet d'un culte ; mais je pense que le culte le plus acceptable à lui offrir consiste à faire le bien à ses autres enfants ; je crois que l'âme de l'homme est immortelle et sera traitée avec justice dans une autre vie, selon sa conduite dans la vie présente. Quant à Jésus de Nazareth, j'estime que son système de morale et sa religion sont les meilleurs qu'il ait été donné au monde de voir ou qu'il ait jamais chance de rencontrer dans l'avenir. »

En 1727, il avait eu le tort d'écrire, dans un opuscule qu'il qualifia lui-même plus tard de « sottise de jeunesse » : « que rien ne saurait être vraiment mauvais dans ce monde, et que vice et vertu sont des distinctions vides de sens ». Mais en 1730 il écrivait : « Le fondement de toute vertu et de tout bonheur est de penser correctement ; celui-là seul est moral qui, voyant qu'une action est naturellement ordonnée au bien, l'accomplit à cause de cette ordination. »

Sa doctrine politique était basée sur le second essai de Locke sur le gouvernement, lequel eut d'ailleurs à cette époque une influence considérable sur les idées politiques des hommes de la génération de Franklin.

La carrière publique de celui-ci est bien connue, et l'on sait la part honorable qu'il eut à la formation de cette *Constitution* des États-Unis, qui

(1) *An Outline of Philosophy in America*, par M. M. CURTIS, opuscule que nous avons déjà mentionné et auquel pour une part nous empruntons ces détails sur Franklin.

est peut-être le chef-d'œuvre de la conception politique des temps modernes. Le dernier acte de sa vie publique fut un appel pour la suppression de l'esclavage en 1730.

En 1728, il avait organisé un *club philosophique* qui devint, en 1783, la « Société philosophique américaine », dont le but était de poursuivre l'étude des sciences naturelles, tout « en prêtant attention aux essais philosophiques qui peuvent éclairer le problème de la nature des choses, tendant à augmenter le pouvoir de l'homme sur la nature et à multiplier les commodités de la vie ».

Comme on le voit par tout ceci, Franklin fut un savant doué d'esprit philosophique, sans être à proprement parler un philosophe.

En 1743, il fonda l'Académie, plus tard Université de Pensylvanie. En 1753, il recevait le grade de M. A. (magister artium) des deux collèges de Harvard et de Yale, et en 1762 celui de LL. D. (legum doctor) des deux universités d'Oxford et d'Aberdeen.

Par tout ce qui précède, on connaît maintenant les antécédents de la philosophie en Amérique : ce furent d'une part la scolastique calvinienne, de l'autre les idées empruntées aux philosophes anglais contemporains et principalement à Locke ; c'est ce double élément que nous allons retrouver chez Jonathan Edwards, avec qui naquit en Amérique, non la philosophie ou une philosophie, mais la *spéculation* philosophique.

Trois ans avant Franklin et deux ans après la concession de la charte qui autorisait, à Saybrook, l'érection de la « collegiate school » (on n'osait pas encore dire « college »), germe de la future université de Yale, Jonathan Edwards, le cinquième d'une famille de onze enfants, vit le jour à East-Windsor (Connecticut). Son père avait été gradué à Harvard en 1691 (1).

Ce fut un enfant précoce. De très bonne heure, il avait composé un petit écrit sur les mœurs de l'araignée des bois. A l'âge de douze ans, apprenant qu'un de ses compagnons du même âge avait soutenu la thèse de la matérialité de l'âme, il lui écrivit une lettre dans laquelle, seignant d'être sur le point de se rendre à sa manière de voir, il lui demanda préalablement de lui donner la solution de quelques difficultés, sous le couvert desquelles il présente une critique ingénieuse et subtile de la conception de son jeune adversaire. Trait de mœurs original et qui nous révèle la gravité et le sérieux dans lequel l'instruction des enfants était alors conduite, et le caractère élevé de leurs préoccupations juvéniles.

A treize ans, il entra au collège de Yale ; dès dix-sept ans, il y prenait

(1) *Jonathan Edwards*, par G.-V. ALLEN, que nous avons cité plus haut.

ses degrés « avec tous les honneurs que l'institution pouvait conférer à cette époque ». Déjà durant le cours de ses premières études, le président avait écrit à son père, lui signalant « les aptitudes pleines de promesses et les grands progrès de son fils dans la science ».

Un exemplaire de l'« Essai sur l'Entendement humain », donné en 1714 au nouveau collège par le gouverneur Yale, devait faire époque dans l'histoire de la pensée américaine ; car Edwards, qui s'était mis à le lire « avec plus d'avidité, nous dit lui-même, que n'en met l'avare le plus cupide à recueillir des poignées d'or et d'argent », y trouva l'occasion qui donna l'impulsion à son activité philosophique.

Dès ce moment, entre quatorze et dix-sept ans, il recueillait, par manière de notes détachées, publiées sous le titre de *Notes on Mind*, les éléments d'un grand traité sur l'esprit et la science naturelle. Ce n'était qu'un essai de commençant, mais la suite de sa vie et de ses écrits nous montre que ces vues, élaborées dès son jeune âge, ne se modifièrent que fort peu par la suite.

Il est difficile de rendre compte de cette ébauche de jeunesse, où les paragraphes se suivent sans lien apparent, comme dans le manuscrit des *Pensées* de Pascal : nous allons cependant en donner quelques extraits, qui nous en révéleront l'idée fondamentale, car la valeur philosophique de ce premier essai, surprenant chez un étudiant de son âge, est incontestable.

La première question qu'il est amené à se poser est celle de l'*excellence*. Qu'est-ce que l'excellence et en quoi consiste-t-elle ? L'excellence est fondée sur la vie, sur l'existence. L'existence est donc le plus grand bien, la plus grande perfection, « ce en quoi toute excellence se résout ». C'est parce qu'il est l'être infini, que Dieu est l'excellence infinie : « il est impossible que Dieu soit autre chose que souverainement excellent, car il est l'existence infinie, universelle, comprenant toutes choses... Il est lui-même, si je puis ainsi parler, une quantité infinie d'existence. En comparaison avec lui, tous les autres doivent être regardés comme rien... Quant aux corps, nous avons montré ailleurs qu'ils n'ont pas d'existence propre. Les esprits, eux, sont des communications du grand Esprit original ; et indubitablement, dans la stricte propriété du terme métaphysique, *Il* est et il n'y a personne d'autre que Lui... Toute excellence et toute beauté dérivent de lui, de la même manière que tout être : et, strictement parlant, toute autre excellence n'est qu'une ombre de la sienne. »

La loi de l'existence, c'est la loi d'amour ; le grand bonheur de Dieu consiste dans l'amour de complaisance qu'il a pour sa propre existence. L'amour est donc la suprême excellence, et le devoir de l'homme est de s'y conformer. Cet amour de Dieu pour lui-même, qui pourrait sembler

égoïste, « est l'amour de toutes choses, puisque toutes choses ne sont que des communications de lui-même ».

« Nous devons concevoir l'excellence divine comme un amour infini et universel, qui s'étend à toutes choses d'une manière proportionnée, dans une pureté et une douceur parfaite; bien plus, il inclut le vrai amour de toute créature, car cela est son esprit, ou, ce qui est la même chose, son amour. Et, si nous y prenons garde, lorsque, étant dans la meilleure disposition, nous méditons sur la divine excellence, l'idéal que nous nous formons de cette tranquillité et de cette paix qui semble projetée et répandue au dehors sur la terre entière et sur l'univers, se résout naturellement dans l'idée d'un amour général et d'une ivresse partout diffusée. »

Ces conceptions, comme on le voit, rappellent celles de Platon, de Spinoza et de Berkeley (1) : on y sent aussi comme une odeur de scolastique, parvenue jusqu'à Edwards par l'intermédiaire de la théologie calviniste.

« L'univers n'existe que dans la pensée de Dieu. » La vérité est l'accord de notre esprit avec les choses objectives, mais « les choses corporelles ne peuvent avoir qu'une existence mentale ». « Nos perceptions ou les idées que nous recevons passivement de nos corps nous sont immédiatement communiquées par Dieu ». « Les corps n'ont pas d'existence propre; la substance, c'est Celui en qui toutes choses consistent ». « Toute existence est mentale; l'existence de toutes choses est idéale ».

« L'espace est nécessaire, éternel, infini, omniprésent. Mais je ferais aussi bien de m'exprimer clairement et de dire, comme je l'ai déjà fait, que l'espace est Dieu ». « Ce qui est véritablement la substance de tous les corps, c'est l'idée infiniment exacte et précise qui existe dans la pensée de Dieu avec sa volonté stable de communiquer graduellement celle-ci, à nous-mêmes et à d'autres esprits, selon certaines méthodes et lois fixes et exactement établies ».

Ces vues idéalistes semblent avoir toujours formé le substratum de la pensée d'Edwards, et en 1725, il écrivait encore dans son journal, à la date du 12 février : « La chose dont j'ai besoin maintenant pour me faire n'idée plus claire et plus immédiate des perfections et de la gloire divines, est une connaissance plus nette de la manière dont Dieu se comporte par rapport à l'esprit et à l'intelligence, pareille à celle que j'ai de ses opérations concernant la matière et les corps ».

(1) On a discuté à plusieurs reprises, et jusqu'à ces derniers temps, la question de savoir si les œuvres de Berkeley, dont les vues idéalistes se rapprochent beaucoup de celles d'Edwards, ont été la source inspiratrice où ce dernier les aurait puisées.

Voir en particulier dans la *Philosophical Review*, numéro de janvier 1902, l'article sur les « Sources de l'Idéalisme de Jonathan Edwards », par JOHN MAC KRACKEN, président du Westminster College, qui répond par la négative. Il n'est pas douteux toutefois que Edwards doive beaucoup à Malebranche, traduit en anglais dès 1694 et 1704.

Sur ces entrefaites, son entrée dans le clergé interrompait la suite de ses méditations spéculatives. De 1724 à 1726, il exerçait à Yale les fonctions de *tutor*, et écrivait la plus grande partie de son « Religious Diary » (journal religieux) où l'on sent le travail mystique d'une âme dominée par le sentiment de la souveraine volonté de Dieu, comme d'une autorité inconditionnée et arbitraire.

En 1727, il était ordonné et s'établissait à Northampton comme pasteur : il épousait la même année Sarah Pierrepont, alors âgée de 17 ans, et de laquelle il eut de nombreux enfants. Dès lors, pendant de longues années, sa vie devenait celle d'un ministre, absorbé par le soin de sa paroisse et les préoccupations de ses fonctions spirituelles.

Parmi les nombreux écrits, tous désormais d'inspiration théologique ou mystique, qui sortirent de sa plume depuis son entrée dans le ministère, nous ne nous occuperons que de ceux qui ont une portée et une signification philosophiques.

Omettant donc sa conférence délivrée à Boston en 1731, sur « Dieu glorifié par la dépendance de l'homme », nous nous contenterons de signaler son sermon imprimé en 1734 : « Une divine et surnaturelle lumière communiquée immédiatement à l'âme »... « d'une nature toute différente de celle qui est obtenue par les moyens naturels ». Nous y trouvons comme un premier essai des conceptions du *Transcendantalisme* américain, dont nous aurons à reparler plus longuement et qui trouva son expression la plus élevée et la plus noble dans Emerson : avec cette différence toutefois, chez Edwards, qu'il ne s'agit pas pour lui de proclamer, comme le firent plus tard les Transcendentalistes, la qualité divine de l'intellect humain : la lumière dont il veut parler est un élément étranger de sa nature à la constitution essentielle de notre esprit, c'est l'esprit même de Dieu, se communiquant à l'homme pour lui donner le sentiment de la vérité de la révélation : c'est une lumière surnaturelle et non une lumière naturelle.

Citons encore ses traités sur « le gouvernement moral de Dieu », et sur « le châtiment » après la mort, lequel il maintient devoir être éternel, car sans cela il s'ensuivrait que Dieu « n'exerce pas de gouvernement moral sur le monde ».

Ses sermons, qui appartenaient au genre alors dominant, semblent avoir été des plus véhéments parmi ceux des prédicateurs de l'époque, et il en a laissé, sur la damnation éternelle, dont l'effet devait être impressionnant sur son auditoire. Par une contradiction étrange, cet homme qui professait que la volonté humaine est essentiellement mauvaise d'une malice actuelle et coupable, que la majorité de l'humanité est prédestinée à la perdition, qu'elle n'a pas en réalité de libre arbitre, ne se lassait pas d'exhorter et de pousser ses fidèles à la conversion dans les termes les

plus pressants. Ces sermons ont toutefois ceci de particulier qu'ils contiennent un élément intellectuel. A plusieurs reprises, l'orateur cherche à inculquer à ses auditeurs l'idée que le fidèle ne doit pas s'interdire toute lecture en dehors de la Bible, mais qu'il peut et doit faire porter son étude sur d'autres objets encore.

A partir de 1785, s'ouvre dans la vie d'Edwards, entièrement absorbé par le ministère paroissial, une période mystico-théologique. Northampton devint, sous sa conduite, à deux reprises, le théâtre d'un de ces classiques « revivals » (résurrection) du sentiment religieux avec lesquels le protestantisme américain nous a familiarisés depuis deux siècles, sorte de crise morale s'étendant à des populations entières, et qui entraîne souvent des accès publics de cris, de larmes, d'évanouissements, de « trances », etc., qui rappellent quelque peu les exploits des *convulsionnaires* de Saint-Médard. Mais Edwards, comme tous ses compatriotes, considérait avec sérieux ces manifestations du sentiment religieux; considérant qu'elles étaient l'œuvre de la grâce divine, il écrivit à ce sujet son traité des « Religious affections », suggéré par le cas qu'il avait sous les yeux et qui était son œuvre.

Les « affections » de cette nature sont engendrées dans l'esprit par l'action de l'Esprit-Saint, qui fait naître en lui une nouvelle sorte de perceptions; « ce n'est pas une faculté nouvelle, mais un fondement nouveau, mis dans la nature de l'âme, pour un exercice d'espèce nouvelle, de la faculté de l'entendement... et de la faculté de la volonté ». Car l'esprit de Dieu ne fait qu'agir sur les principes naturels, mais d'une manière spéciale. Comme on le voit, cette doctrine est assez analogue à celle des dons du Saint-Esprit dans la théologie catholique.

Des dissentiments avaient surgi, en 1750, entre le pasteur et sa paroisse au sujet d'une direction nouvelle (c'est à lui que s'origine le Congrégationalisme), qu'il cherchait à lui imprimer; ces dissentiments aboutissaient bientôt à son remerciement de la part de ses fidèles, et il allait s'établir à Stockbridge, à quarante milles de Northampton, comme missionnaire chez les Indiens. C'est à ce moment qu'une de ses filles, Esther, épousait Aaron Burr, récemment nommé président de Nassau-Hall (Princeton); elle devait être la mère d'un futur vice-président des Etats-Unis.

C'est durant cette dernière période de sa vie, pendant laquelle il était rendu à ses méditations, qu'il fit paraître ces ouvrages de philosophie théologique qui ont fondé sa réputation. En 1754, il publiait son : *Enquiry into the modern Notion of the Freedom of the Will* (1) (Recherche sur la

(1) En voici le titre *in extenso* : *A careful and strict enquiry into the modern Notion of that Freedom of the Will which is supposed to be essential to Moral agency, Virtue and Vice, Reward and Punishment, Praise and Blame.*

notion moderne de la liberté de la volonté), son principal et plus important ouvrage, « contribution unique offerte par l'Amérique à la philosophie supérieure » (1).

Son but, comme il le déclare déjà dans une lettre au Révérend J. Erskine en 1748, était de faire passer la doctrine calviniste sur la liberté par l'épreuve du raisonnement, et de montrer qu'elle n'était pas, comme on l'avait prétendu, en contradiction avec le sens commun; mais qu'au contraire l'idée d'une volonté qui se déterminait d'elle-même, comme le maintenaient les Arminiens, était absurde et contradictoire.

Le caractère de vice ou de vertu, dans un acte, procède non de la cause, du mobile, mais de la nature elle-même de l'acte volontaire, car la volonté n'est pas douée du libre arbitre. Elle est dite libre en tant que spontanée, en tant que dégagée de toute coaction, en tant que mue par une appétition connaturelle, laquelle provient ou de la nature ou de la grâce, mais à laquelle elle ne peut résister. Si les inclinations sont bonnes, la volonté est bonne et louable, si elles sont mauvaises, la volonté est mauvaise et condamnable. Mais le pouvoir de résister à ces inclinations n'est pas une prérogative de la volonté, parce que tout événement, aussi bien humain que naturel, est déterminé d'avance par une volonté souveraine et infiniment efficace : le nier, serait ruiner la Providence et la certitude de la science divine.

Cet écrit créa une vraie sensation, tant dans le public, qui n'y voulut comprendre, malgré les dénégations d'Edwards, que la négation de la liberté, que dans les milieux théologiques d'Amérique et d'Ecosse, où le livre était annoncé déjà et attendu. Les doctrines qui y étaient contenues causèrent même quelque scandale; on était surpris de voir un membre du clergé nier le libre arbitre, car, comme l'écrivit alors en Ecosse lord Kaimes, un nécessairement : « Si nos mobiles ne sont pas en notre pouvoir ou sous notre contrôle, au fond, nous n'avons pas de liberté. » Une controverse pour ou contre les théories énoncées naquit aussitôt, et ce n'est que vers la fin du XIX^e siècle que s'en éteignirent les derniers échos. Néanmoins le mouvement général de la pensée philosophique depuis Edwards a été de plus en plus en s'éloignant des vues qu'il avait émises.

Le grand mérite de son ouvrage est donc d'avoir ouvert une question et éveillé un mouvement spéculatif, c'est un écrit qui *fit penser*.

Outre le traité dont nous venons de parler, il en est plusieurs autres où s'achève et se dessine la pensée de l'auteur et que nous ne saurions omettre de mentionner en passant.

Dans un écrit sur « le péché originel », Edwards soutient la thèse sin-

(1) Jonathan Edwards, par A. V. C. ALLEN.

gulière que tout homme n'étant qu'un par nature avec Adam, et par conséquent identique à lui, le péché originel est nécessairement universel dans sa transmission héréditaire. L'homme d'ailleurs ne sera puni que pour les fautes personnelles qu'il commettra fatalement faute de secours surnaturel. Comme on le remarque, dans une telle hypothèse, il n'y a pas à proprement parler transmission, mais simplement continuation du péché originel dans les individus.

Le péché n'est pas l'œuvre de Dieu, si ce n'est en tant qu'il dispose les choses de telle manière que le péché s'ensuit certainement.

Le plus important de ses écrits, après celui qu'il composa en 1788, sur la liberté, est son « Treatise on the nature of true Virtue » (Traité sur la nature de la vraie vertu), ouvrage composé pour ainsi dire en regard des écrits de Hume et d'Hutcheson, et où il développe toute son Éthique. Acceptant la définition d'Hutcheson que la vertu c'est l'amour, un amour de bienveillance, il pose que cet amour doit avoir pour objet l'être, la plus sacrée des réalités, sainte à proportion de son éloignement du non-être. L'amour de Dieu pour lui-même, être infini, est donc le prototype infini de toute vertu ; toute vertu humaine ne saurait être vraie qu'à si elle s'étend à l'être universel et absolu, c'est-à-dire à Dieu, et les affections spéciales ne sauraient être bonnes que si elles naissent de l'amour désintéressé de l'être absolu et total, de l'amour de Dieu.

La moralité s'origine donc finalement dans la perfection entitative de Dieu, et non dans un caractère ou une loi morale distincts mais inhérents à lui ; sa base est métaphysique plutôt qu'éthique, car, comme Edwards l'écrivait lui-même : « la vraie vertu consiste premièrement non dans l'amour de n'importe quel être particulier à raison de sa beauté ou de sa vertu, ni même dans la gratitude pour l'amour qu'il nous porte, mais dans une propension et une union du cœur avec l'être considéré en soi », c'est-à-dire pour Dieu, et conséquemment aussi pour toutes choses dans la mesure où elles participent à la raison d'être.

Il ne faut pas confondre l'approbation de la conscience, dictamen de la raison pure, avec les inclinations, l'approbation, les affections du cœur, lesquelles, si elles sont causées par Dieu, sont, comme nous l'avons vu plus haut, un fruit spécial de l'Esprit-Saint (traité des « Religious affections »).

Ce traité et ses « Sermons on Charity and its fruits » ont eu, à raison de leur caractère religieux, accès chez un grand nombre d'âmes, et ont contribué à développer des goûts et des habitudes spéculatifs chez une portion notable de la population des États-Unis (1).

(1) « Philosophy in America », par NOAH PORTER, dans l'*Histoire de la Philosophie*, par UEBERWEG.

Nous ne citerons que pour mémoire son travail sur « la fin dernière de la création », où il soutient la thèse toute catholique que le but dernier de Dieu dans l'œuvre de la création était lui-même, de même que son traité sur « la doctrine de la Trinité », retrouvé en 1851, et un essai « sur la grâce », ouvrage de pure théologie.

Dans la dernière année de sa vie (il était âgé de cinquante-trois ans), son gendre Aaron Burr étant mort, on lui offrit la présidence de Nassau-Hall, qu'il n'accepta qu'avec répugnance ; parti en janvier 1758, il eut le temps de prêcher plusieurs fois dans la chapelle du collège, et de « donner les questions en *divinity* à la senior class », lorsqu'il mourut de la petite vérole le 22 mars 1758.

« Parmi les grands noms du siècle dernier en Amérique, le sien est le seul qui puisse rivaliser avec celui de son célèbre compatriote Franklin (1) ». Son œuvre avait été d'introduire un élément philosophique dans la doctrine calviniste, de la rationaliser pour ainsi dire. Son mérite fut d'inaugurer le premier une ère de spéculation intellectuelle qui lui survécut, et se prolongea comme un mouvement ondulatoire qui mit en vibration toutes les intelligences dans la Nouvelle-Angleterre, et eut sa répercussion par delà l'Atlantique jusque dans la mère-patrie.

S'il ne fut pas un des grands génies dont s'honore l'humanité, toutefois on ne saurait lui contester le titre de philosophe et de penseur.

Autour de cette étoile de deuxième grandeur, il est une pléiade d'astres plus petits, qui méritent au moins une mention à côté de celui dont l'éclat les enveloppe et de la lumière duquel ils rayonnent.

Ce fut d'abord Samuel Johnson (1696-1772), le premier président de King's College (Columbia), qui fut « tutor » à Yale, pendant qu'Edwards y était étudiant. Berkeleyen convaincu, il publia dans ce sens, en 1746, un « Système de Moralité » agrandi et republié en 1752 par Franklin, sous le titre de « *Elementa philosophica* ». L'ouvrage se divisait en deux parties : *Nætica* et *Ethica*. Ce livre, en connexion avec le fait du séjour de Berkeley lui-même, de 1728 à 1732, à Newport (Rhode-Island), semble avoir produit une impression considérable, et nous explique la prédominance des tendances idéalistes dans la pensée américaine dès ses débuts.

Parmi les tenants et les interprètes d'Edwards, lesquels dévièrent plus ou moins des doctrines du maître, il faut mentionner tout d'abord Jonathan Edwards « le jeune », fils de celui-ci ; il ne fit guère que reprendre, exposer et développer sans grande originalité les enseignements de son père (1745-1801).

Citons encore Samuel Hopkins (1721-1783), père de l'Hopkinsianisme,

(1) *Jonathan Edwards*, par ALLEN.

forme nouvelle du Calvinisme; Joseph Bellamy (1719-1790); Nathaniel Emmons (1745-1840); N.-W. Taylor (1786-1858); et Timothy Dwight (1752-1817), qui fut de 1795 à 1817 président de Yale. Il développa surtout dans son enseignement l'élément philosophique et éthique contenu dans les écrits de celui auquel il se référait volontiers comme à une autorité décisive et finale; il fut un écrivain méthodique et clair, mais peu porté aux conceptions personnelles et de faible originalité.

Parmi les critiques d'Edwards, nous devons nommer James Dana (1735-1812), D.-D. Whedon (1808-1885) et Rowland Hazard né en 1801, philosophe pénétrant, qui publia en 1864 un traité « sur la liberté de l'âme dans l'acte de la volonté », et deux lettres à Stuart Mill, sur « la causalité et la liberté » (1869), qui furent traduites en allemand en 1875.

Ces écrivains, disciples ou critiques, appartenaient principalement au clergé protestant.

Cette liste, qui est loin cependant d'être absolument complète (1), nous permet de nous rendre compte que le mouvement créé par Edwards eut une portée, et que sa pensée suscita tout autour de lui une réelle répercussion.

Une idée religieuse avait présidé à la naissance des colonies américaines de la Nouvelle-Angleterre, c'est d'une idée religieuse pareillement que leur vint le premier ébranlement de la pensée philosophique. Ce mouvement a grandi depuis lors, lentement, et parfois avec une lenteur, en singulier contraste avec la promptitude étonnante de la croissance matérielle et du progrès scientifique de la jeune nation. Cependant, ces dernières années ont été témoins, même dans ce domaine, jusque-là quelque peu négligé de la spéculation, d'une poussée et d'une éclosion subites.

L'avenir réserve-t-il à l'Amérique un rayonnement philosophique comparable à celui de sa civilisation et à la splendeur de ses destinées acquises? Le temps seul pourra nous l'apprendre.

Quoi qu'il advienne cependant, il restera toujours vrai que l'Amérique aura dû ses premières impulsions fécondes à l'idée religieuse, et que son éveil philosophique aussi bien que les débuts de sa glorieuse histoire ont eu pour point de départ une inspiration chrétienne.

(Ottawa.)

FR. L. VAN BECELAERE,
des Frères Prêcheurs.

(A suivre.)

(1) Voir NOAH PORTER, dans UEBERWEG, ouvrage plusieurs fois mentionné déjà.

BIBLIOTHÈQUE DE THÉOLOGIE HISTORIQUE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DES PROFESSEURS DE THÉOLOGIE

A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

Les professeurs de théologie à l'Institut catholique de Paris ont pris l'initiative et la direction d'une entreprise qui semble répondre à un besoin profond et combler une lacune considérable dans le domaine des études théologiques. C'est une grande œuvre de théologie historique consistant en monographies et études spéciales sur la théologie des maîtres, sur le mouvement de la théologie et des idées théologiques. Œuvre de théologie, et donc confiée à des théologiens; mais œuvre de théologie historique, et donc consistant, non pas à spéculer sur les idées, non pas à expliquer, à établir, à discuter ou à défendre des thèses doctrinales, mais à recueillir les doctrines et les opinions, à les étudier et à en faire l'histoire en observateur intelligent et en rapporteur fidèle.

L'entreprise comporte trois sortes d'études, lesquelles, dans l'exécution, se fondront ensemble ou se distingueront, suivant la nature des choses, les exigences scientifiques, l'utilité des lecteurs : études sur la *théologie des maîtres*; études sur le *mouvement théologique*; études sur l'*histoire des questions*.

On comprend combien une œuvre ainsi entendue et exécutée par des hommes de la partie peut être profitable à la science et rendre de services.

On couronnera cette grande œuvre par un précis de l'histoire du dogme en cinq ou six volumes et par un volume où sera faite la théorie du développement dogmatique.

Le plan est vaste, mais les collaborateurs sont nombreux, et ils comptent pousser l'œuvre avec entrain. Il n'est pas téméraire, pensent-ils, d'espérer que, dans douze ou quinze ans, la France possédera un magnifique monument de théologie historique que le monde entier lui enviera. On annonce pour la fin de l'année ou les premiers mois de l'an prochain : saint Paul, Tertullien, saint Anselme, saint Augustin, Alexandre de Halès. Les volumes paraîtront dès qu'ils seront prêts, sans souci de l'ordre chronologique.

Les volumes (format in-8°) seront de 350 à 450 pages. Le prix du volume est fixé à 6 francs, prix fort. Ce prix sera le même quel que soit le nombre des pages.

Une remise de 33 o/o (mettant le volume à 4 fr.) sera faite en faveur de ceux qui souscriraient à toute la collection (laquelle sera de 60 volumes environ).

N. B. — On peut souscrire dès à présent, chez MM. G. Beauchesne et Cie, éditeurs, 83, rue de Rennes, Paris-VI^e.

REVUE ANALYTIQUE DES REVUES

REVUE BIBLIQUE

(Janvier 1902.)

Introduction au livre des Juges, par le R. P. LAGRANGE. — a) *Unité canonique du livre, sa division*. — L'unité de ce livre, incontestée, résulte du caractère distinct de la période qu'il couvre, entre Josué et Samuel. Il comprend, de l'avis de tous : une double introduction, I, 1-II, 5 ; 6-III, 6 ; le corps de l'ouvrage, III, 7-XVI, 31 ; deux appendices, XVII et XVIII, XIX-XXI.

b) *Critique textuelle*. — Le livre des Juges nous est parvenu sous deux formes, le texte massorétique et le texte grec ancien. Ce dernier a été fait sur un texte hébreu distinct du texte massorétique et meilleur. Saint Jérôme, pour la Vulgate, avait sous les yeux notre texte hébreu actuel à très peu de chose près.

c) *Critique littéraire*. — Dom Calmet tient pour incontestable l'unité d'auteur ; mais le nom de cet auteur n'est pas certain, et la tradition flotte de Phinéas à Esdras. M. Vigouroux est aussi pour l'unité d'auteur ; il tient pour vraisemblable la tradition qui nomme Samuel. Mgr Kaulen distingue le thème moral et les histoires. Celles-ci constituent un matériel antérieur à la rédaction. Elles ne sont même pas du même auteur et se distinguent par des particularités linguistiques. D'après le P. de Hummelauer, l'auteur a emprunté les vies des grands Juges à autant de documents contemporains ou presque contemporains qu'il a transcrits dans son œuvre sans en changer la substance. Ubaldi, après avoir exposé l'état incertain de la question, déclare la plus vraisemblable l'opinion qui attribue le livre à Samuel. Dans toutes les écoles protestantes, l'unité absolue est aujourd'hui abandonnée. Pour Kœnig, la question est de savoir si les sources des Juges correspondent à celles du Pentateuque : il hésite, il n'ose conclure. Kittel distingue plusieurs parties. Budde est plus affirmatif ; il est aussi celui qui pousse l'analyse le plus loin dans la voie de la dissection. Moore, sans pousser aussi loin la dissection, adopte en substance les conclusions de Budde. Ce sont aussi les conclusions de Cornil. Pour nous, reprend le P. Lagrange, l'unité est constituée par un cadre. Ce cadre est l'œuvre personnelle de l'Auteur-Rédacteur inspiré et responsable. Quant aux récits qui forment la base de la rédaction, ils sont dus en partie à un auteur élohiste, et en partie à un auteur iahviste, tous deux contemporains du roi David. L'Auteur-Rédacteur inspiré pourrait bien n'être pas de beaucoup antérieur à Esdras.

d) *Critique historique*. — « Au premier coup d'œil on croirait que les juges ont été une succession non interrompue de magistrats préludant à la monarchie en régissant tout Israël. En regardant de près on s'aperçoit qu'il n'en est rien, et que ce cadre a quelque chose d'artificiel pour mettre les faits dans une certaine perspective. C'est une manière d'écrire l'histoire qu'il faut interpréter selon ce qu'elle prétend être elle-même. C'est donc dans l'esprit des rédacteurs eux-mêmes que nous devons utiliser les anciens documents au point de vue strictement historique, ou plutôt c'est un point de vue auquel nous devons renoncer. Il n'y a aucune raison de révoquer en doute le caractère historique et objectif de l'histoire qui se dégage de ces récits, mais il faut toujours se rendre compte de la pensée de l'auteur. Si tel trait de la vie de Samson se présente à nous en toute évidence comme revêtu par la verve populaire de détails pittoresques, nous devons prendre le morceau tel qu'il est. Il ne nous est pas plus interdit d'user de la raison critique en matière d'histoire qu'en matière de morale. »

e) *Chronologie*. — Ici encore « la comparaison des divers textes nous suggère de ne pas prendre les choses trop à la lettre et de faire une part à l'interprétation. » D'après I Reg. vi, 1, il s'est écoulé 480 ans depuis l'Exode jusqu'à la construction du Temple. Or, si l'on additionne toutes les dates fournies par le livre des Juges et qu'on les joigne à celles qui ont précédé et à celles qui ont suivi, on obtient 599, c'est-à-dire plus de 100 ans de trop. — M. Vigouroux a essayé de résoudre la difficulté en supposant que plusieurs juges ont été contemporains. Budde et Cornill, reprenant l'explication de Wellhausen, estiment que certains chiffres font double emploi : la chronologie des oppressions et celle des petits juges étant sensiblement la même, ces auteurs en sont venus à penser que le dernier rédacteur, ne voulant pas tenir compte de la première, a inséré la seconde pour la remplacer. Nöldeke et Moore excluent les années de domination étrangère et celles des usurpateurs. De plus, Nöldeke observe que toutes les dates du livre des Juges se suivent par périodes de 20, de 40, de 80 ans. Il semble donc raisonnable de supposer que ces chiffres ne sont pas une mesure exacte de l'histoire, mais une mesure proportionnelle. A ce compte, les 480 ans équivaudraient à 12 générations. De pareils chiffres ont le caractère de cycles. Tout ce qu'on peut dire à propos des faits de l'histoire des Juges, c'est qu'ils tiendraient aisément dans une période de 200 ans.

f) *Tradition exégétique*. — Nous avons 9 homélies d'Origène conservées dans la traduction de Rufin (Migne, *P.G.*, t. XII); il leur faut probablement ajouter une partie de celles publiées par Mgr Batiffol. Saint Ephrem a commenté les Juges. Saint Augustin publia, vers 419, *Quæstionum in Heptateuchum libri septem* (*P.L.*, t. LIV, col. 547-824); le livre des Juges est l'ob-

jet de la dernière partie, avec 56 questions qui s'arrêtent au moment où Samson se livre aux Judéens. Théodore († 458) écrit, vers la fin de sa vie, 28 questions et réponses au sujet du livre des Juges (*P.G.*, t. LXX, col. 485-518); les questions vont jusqu'au rapt de Silo qui termine le livre. Procope de Gaza (vers 520) a aussi commenté les Juges (*P.G.*, t. LXXVII, col. 1041-1080). Saint Isidore de Séville clôt la période des Pères (*PL.*, t. LXXXIII col. 379-390). Tous ces commentaires ayant été faits sur des versions, l'exégèse philologique et littérale du texte hébreu ne commence qu'au moyen-âge avec les travaux des savants juifs Rachi (Rabbi Salomon Isaaki), 1040-1105, et David Kimchi, 1160-1235. L'exégèse critique débute avec Studer, se continue avec Bertheau, Moore (1895), Budde (1897) et Nowack (1900). Parmi les catholiques, de Hummelauer.

* *

Dans ce même numéro de la *Revue Biblique*, nous lisons à propos de l'interprétation allégoriste du 4^e évangile, telle que la pratique M. J. Réville (1) : « Ce genre d'exégèse, tout blâmable qu'il puisse paraître dans ce qu'il a de systématique, peut produire dans certains cas particuliers, d'heureux résultats. Le livre de M. R. nous en fournit un bel exemple. Nous voulons parler du reproche que Jésus adresse à la femme samaritaine. Celle-ci a eu cinq époux, et celui qu'elle a en ce moment n'est pas son époux légitime. Se basant sur le II^e livre des Rois (xxvii, 14) et sur les *antiquités judaïques* de Josèphe (ix, 14, 4), M. R. voit dans les cinq époux les cinq groupes d'émigrants que les conquérants assyriens firent venir en Samarie pour remplacer les Israélites déportés à Babylone, et, dans le mari illégitime, Iahveh qui, au temps de Jésus, avait cessé depuis longtemps à l'égard des Samaritains les relations d'une alliance régulière. Cette

(1) Cf. *Revue Thomiste*, janv. 1902, p. 735. Au sujet des articles de M. l'abbé Loisy sur les mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse, qui viennent d'être publiées en volume, la *Revue Biblique*, citant la *Revue Thomiste*, paraît s'étonner (p. 119) que nous ayons signalé, sans l'approuver, la traduction du 1^{er} verset de la Genèse présentée comme plus naturelle par M. l'abbé Loisy. La *Revue Biblique* reconnaît d'ailleurs que cette traduction est nouvelle et qu'elle n'est pas fondée. Et c'est exactement ce que nous avions voulu dire nous-mêmes. Plusieurs autres critiques, très sages, ont été faites par la *Revue Biblique* sur le livre de M. l'abbé Loisy. Mais elle ajoute (p. 122) : « Que si l'on se scandalise du mensonge divin (cf. *Revue Thomiste*, sept. 1901, p. 496), il répondra en souriant que personne ne sait de qui émanait cette première forme ni si elle était inspirée. » Et l'on pourrait bien faire remarquer, avec le même sourire, que ce n'est précisément pas de la « première forme » de rédaction qu'il s'agit, pour ceux qui « se scandalisent », mais de la forme qui est venue « plus tard » et que l'on prend « avec tous ses compléments ». C'est là que le « mensonge divin » subsiste et qu'il est même aggravé, puisque le « résultat visé » qui était de « le pallier », n'a « pas été obtenu », et qu'on n'a réussi qu'à joindre de nouvelles « contradictions » aux premières, en accumulant d'ailleurs « les gaucheries de la narration ». (Cf. *Revue Thomiste*, *ibid.*)

interprétation nous paraît très heureuse. Nous pourrions signaler plusieurs cas du même genre, tout en demeurant convaincu que l'élément allégorique n'a pas, dans le 4^e évangile, le rôle prépondérant qu'on veut lui attribuer. » — La note est signée : P. Th. Calmes.

TH.-M. P.

ÉTUDES

(20 novembre 1901; 5 février 1902)

L'état présent des études bibliques en France, par ALFRED DURAND. — Mgr d'Hulst, dans son article du *Correspondant* (25 janvier 1893), signalait déjà aux catholiques français la *question biblique*; on parle aujourd'hui de *crise biblique*. Et c'est qu'en effet, en ce moment, « sur ce terrain des sciences religieuses, il se livre une de ces luttes pour la vie qui intéressent au plus haut point le savant et le croyant. » Deux partis sont en présence : l'école traditionnelle ou conservatrice, et l'école critique ou progressiste. On peut ramener à trois chefs les griefs réciproques : les principes, la méthode, la tactique.

L'école traditionnelle reproche à la jeune école critique une tendance marquée à s'affranchir de la tradition. On y fait moins de cas des Pères de l'Église que des savants modernes, surtout des savants incrédules ou hétérodoxes, tels que Harnack, Wellhausen, Holtzmann et les autres. Quelques-uns vont jusqu'à dire que, sur le terrain des études bibliques, tout est à recommencer. Ils n'ont pour leurs devanciers que de la pitié nuancée de persiflage. Beaucoup de ces jeunes semblent s'appliquer à être irrévérencieux. Il y a chez eux une préoccupation constante de réhabiliter les hommes que nos anciens, voire les papes, avaient condamnés. Par leurs plumes, Richard Simon se revanche sans merci de Bossuet et du Saint-Office. Qu'un Père de l'Église se soit écarté de l'opinion commune, on ne manque pas de trouver qu'il a fait preuve de sens critique. Nos nouveaux biblistes nourrissent, vis-à-vis du dogmatisme en général et de la théologie scolastique en particulier, une antipathie mal dissimulée, qui a un arrière-goût de protestantisme. Volontiers, ils piétinent les théologiens, donnant à entendre qu'ils manquent de sincérité, de *probité intellectuelle*; c'est leur expression favorite. — La jeune école répond qu'elle n'en veut pas aux théologiens, même aux théologiens scolastiques; mais à leur routine paresseuse, indifférente au progrès, impuissante à satisfaire les besoins présents des âmes; elle proteste contre leur prétention à la régenter; elle veut être indépendante et autonome. — Que penser du fond même de ce débat? Ici, l'on voudrait rester dans des généralités, mais ce

n'est plus possible. A tort ou à raison, M. l'abbé Loisy est représenté comme l'éclaireur avancé de la critique biblique parmi nous. Mgr Batiffol, le distingué recteur de l'Institut catholique de Toulouse, a porté sur lui un jugement qu'il est permis de trouver un peu dur, mais qui est juste au fond (*Bulletin de litt. ecclés.*, juin 1901, p. 201). Le cardinal-archevêque de Paris a ordonné l'interruption d'une étude qui était de lui et qui paraissait dans la *Revue du clergé français*, sous ce titre : *la Religion d'Israël*. Par trois fois, en moins de dix ans, le Pape a élevé la voix pour dénoncer un vrai péril. C'est donc l'heure de rebrousser chemin et de reprendre l'alignement. L'Église nous avertit avec insistance de nous en tenir à l'interprétation traditionnelle. En s'affranchissant de la tradition, l'exégèse catholique deviendrait protestante. Mais il y a tradition et tradition. Avant de barrer le passage à une opinion au nom de la tradition, il convient d'y regarder de près et de ne le faire qu'à bon escient. Nous n'avons pas plus le droit d'ajouter au *Credo* que d'en retrancher. Le moyen de prévenir les malentendus, de se garder des jugements précipités, serait de ne se prononcer que sur les matières qu'on connaît à fond et de s'en tenir pour les autres au sentiment commun des catholiques d'aujourd'hui qui sont compétents. De la bienveillance, du côté de ceux qui apprécient; mais aussi, du côté de ceux qui professent ou qui écrivent, de la prudence, du tact, de la modestie. Faute de connaître les anciens, on s'expose ingénument à la redécouverte de l'Amérique.

Le second grief que l'on fait aux partisans de l'école critique, c'est de traiter la Bible comme un livre ordinaire : pratiquement, ils ne se préoccupent pas de son caractère inspiré. Ce qui les intéresse, c'est l'origine humaine des divers livres : les questions d'authenticité, la critique du texte où ils retranchent, ajoutent et transposent à leur aise. Font-ils de l'exégèse, ils se bornent à déterminer ce qu'ils appellent le sens grammatico-historique, tout comme on ferait d'un discours de Cicéron ou d'une ode d'Horace. N'est-ce pas la méthode de ceux dont saint Grégoire a dit : *Non medullam attingunt sed corticem rodunt*? — Les exégètes visés reprochent aux théologiens d'avoir le défaut contraire et de tourmenter le texte biblique jusqu'à ce qu'ils aient trouvé sous la lettre leur propre pensée. — Il faut convenir que les questions grammaticales, historiques, géographiques, littéraires ont une grande importance au point de vue de l'exégèse. Mais, pour saisir l'unité de vue, pénétrant la Bible d'un bout à l'autre, et qui lui vient de son auteur invisible, pour bénéficier du surcroît de clarté que le texte reçoit de son commentaire oral, la grammaire et le dictionnaire ne suffisent pas. Quiconque veut pénétrer jusqu'au fond la pensée biblique et l'épuiser, devra tenir compte de l'analogie de la foi et s'attacher au fil conducteur de la tradition ecclésiastique.

La critique biblique, telle que les catholiques commencent à la pratiquer parmi nous, aurait encore le tort de suivre une *tactique* qui rend ses travaux plus nuisibles qu'utiles aux véritables intérêts de l'Église. On lui reproche de s'attacher à détruire — ce qui est plus facile que de bâtir ; — son œuvre serait essentiellement négative. Nos jeunes biblistes passent pour des démolisseurs : c'est le pic et le marteau en main qu'ils s'ouvrent un passage. Cette allure donne aux simples l'impression que l'édifice élevé par les anciens ne tient plus, qu'il menace ruine parce qu'il avait été fait de mauvais matériaux. De là, un certain désarroi dans les esprits, qui, venant s'ajouter à d'autres influences dissolvantes, a pour effet d'affaiblir la foi dans les âmes. Si les jeunes sont aussi savants qu'on le dit, s'ils se croient mieux outillés que ceux qui les ont précédés, pourquoi ne pas montrer leur savoir et leur dextérité en frappant au front les adversaires de nos croyances ? Qu'ils ambitionnent de mériter l'éloge que l'Église fait de saint Jérôme : *Hæreticos acerrimis scriptis exagitavit, piorum et catholicorum patrocinium semper suscepit*. — Les jeunes répondent qu'il fallait aller au plus urgent et tirer les catholiques de la fausse confiance où ils étaient. S'ils n'ont pas commencé par bâtir, c'est tout simplement parce qu'ils ont trouvé le terrain encombré de masures. Un travail de déblaiement s'imposait dans l'intérêt de la vérité, comme aussi pour rendre accessible le monument de la doctrine catholique. — La comparaison est ingénieuse ; reste à savoir dans quelle mesure elle trouve ici son application. Plus d'un critique de la jeune école semble bien avoir manqué de cette circonspection qui fait partie de la prudence. Le vrai progressiste n'est pas de ces impatients, plus inexpérimentés que braves, qui voudraient résoudre tout d'un coup des questions qui, pour mûrir, ont besoin de soleil et de temps. Il se pique, avant tout, de désintéressement et d'exactitude. Il serait grand temps aussi, et ce sera l'œuvre du xx^e siècle, d'entrer de nouveau dans la Bible elle-même : on l'a trop négligée pour ses alentours. Il faudrait donner au théologien, au lecteur catholique en général, des textes sûrs, des traductions exactes avec de courts commentaires, mais précis et pénétrants : muets aux endroits faciles, lumineux dans la difficulté.

Outre les questions de principe, de méthode et de tactique, il est encore plusieurs autres points sur lesquels actuellement on dispute. Très peu sur la canonicité et sur l'inspiration, beaucoup plus sur l'authenticité. Ici, l'authenticité du Pentateuque laisse au second plan toutes les autres questions. Nul n'admet parmi les catholiques que tout, sans restriction, soit l'œuvre de Moïse, dans le Pentateuque, comme aussi il n'est personne qui veuille tout lui enlever, selon la thèse radicale de Wellhausen. Mais où l'on se divise, c'est pour déterminer précisément la part qui revient au

Législateur du peuple juif. Il en est qui lui accordent si peu qu'il n'est plus possible de tenir Moïse pour l'auteur du Pentateuque. Toujours est-il qu'au point de vue apologétique, plusieurs parmi nous veulent qu'on renonce, pour le moment, à la démonstration purement rationnelle de l'historicité rigoureuse des récits du Pentateuque et de l'Ancien Testament en général, et que nous nous contentions de la preuve théologique, basée sur les affirmations de Jésus-Christ et des Apôtres dans le Nouveau Testament. Cette méthode a l'inconvénient de faire perdre de vue le rapport réel qui existe entre les deux grandes phases de la Révélation. D'autres, et Mgr Mignot préconise éloquemment cette thèse, demandent qu'on s'appuie seulement sur les écrits tenus pour authentiques par les adversaires eux-mêmes. C'est là un terrain d'évolution extrêmement restreint. D'une façon générale, l'apologétique gagnera à garder, comme point de départ, les récits du Pentateuque dont l'inauthenticité n'a pas été démontrée et ne le sera jamais, puisqu'ils portent en eux-mêmes le témoignage de leur haute antiquité.

TH.-M. P.

LE CANONISTE

(Février 1902.)

La Daterie apostolique; nouveau règlement, par A. BOUDINHON. — Avez-vous jamais bien su, ami lecteur, ou tout au moins vous rappelez-vous d'une manière précise en quoi consistent la Daterie apostolique et son processus général? Pour l'apprendre ou, seulement pour nous rafraîchir la mémoire, nous n'avons qu'à jeter un coup d'œil sur le nouveau règlement. Ce règlement, en 183 articles, a été approuvé par la commission cardinalice chargée de réorganiser la Daterie, dans sa réunion du 27 janvier 1901, et confirmé par le Saint-Père, à la date du 6 février suivant.

« La Daterie ecclésiastique, dit l'article 1, est cet office du Saint-Siège, par lequel le Souverain Pontife accorde des bénéfices ecclésiastiques, des dispenses matrimoniales des empêchements dirimants publics et d'autres faveurs... » De là, trois sections : section des collations bénéficiales et autres faveurs (6 employés); section des dispenses matrimoniales (9 employés); section administrative (7 employés), plus le secrétariat et un conseil de 4 théologiens et de 2 alumni. Il a pour chef le cardinal prodataire, aidé dans ses fonctions par Mgr le sous-dataire, qui peut aussi le remplacer.

Même pendant les vacances, sauf les dimanches et fêtes d'obligation, un employé de la section des dispenses matrimoniales est de présence pour l'expédition des affaires urgentes... Les affaires importantes sont

traitées dans la réunion (congresso) hebdomadaire, sous la présidence du cardinal pro-dataire, qui a seul qualité pour décider; les membres sont, avec Mgr le sous-dataire, les chefs (préfets) des deux sections, le secrétaire et deux théologiens à tour de rôle; les rapports étant présentés par les substituts des deux sections et le secrétaire, chacun suivant sa compétence. Tous les deux mois, les mêmes personnes, ainsi que le comptable et le caissier, se réunissent en un autre congrès pour s'occuper des affaires d'administration. Les rapports mensuels et les comptes de l'année sont soumis au Saint-Père.

L. L.

REVUE DES DEUX-MONDES

(1^{er} février 1902.)

L'évolution du travail dans l'ancienne Grèce, par M. PAUL GUIRAUD. — L'organisation du travail en Grèce a suivi l'organisation même de la société. Dans les temps homériques, entre le x^e et le vii^e siècle, la société était constituée selon le mode patriarcal. Les chefs de la famille, comme le dernier des serviteurs, travaillaient de leurs mains. Le travail était en honneur, et les esclaves comme les ouvriers libres n'étaient encore que des auxiliaires et non pas des suppléants. Il faut remarquer aussi que cette estime était attachée à toute espèce de travail, qu'il fût fait par les membres de la famille ou par des artisans libres exerçant un métier particulier.

Le régime politique changeant, le régime économique changea également. L'aristocratie se substitua à la monarchie, et, comme l'aristocratie prétendit ne s'occuper que du gouvernement et de la guerre, il s'ensuivit qu'elle négligea la culture et laissa ce soin aux esclaves, aux serfs ou aux *pélates* et aux colons. Ceux-ci, ne pouvant pas, ordinairement du moins, devenir propriétaires, et n'ayant aucun espoir de faire fortune dans la culture du sol, se tournèrent vers le commerce et l'industrie. La famille patriarcale s'était disloquée; de là la nécessité de suppléer, par des métiers particuliers, à ce qui se faisait autrefois dans son enceinte. L'indifférence et le mépris des nobles pour le travail contribua à favoriser dans les classes inférieures l'activité industrielle et commerciale. Le régime démocratique encouragea ce mouvement et ennoblit le travail en reconnaissant aux travailleurs tous les droits politiques.

Au v^e et au iv^e siècle, une autre transformation s'opéra. Il y avait dans l'industrie les petits artisans et les chefs d'atelier comme, dans l'agriculture, il y avait les petits et les gros propriétaires. Mais tandis que la pro-

priété foncière était presque entièrement interdite aux étrangers, l'industrie, au contraire, était ouverte à tous. Dans ce domaine il arriva ce qui s'était déjà passé sous le régime aristocratique; les gros propriétaires s'étaient désintéressés de la culture; or, bien souvent, les chefs d'industrie ne dirigèrent plus eux-mêmes leurs ateliers, soit attrait de la politique, soit amour de la fainéantise. D'un autre côté, les gens du peuple furent encouragés à la paresse par l'appel de tous au gouvernement et par les secours distribués aux pauvres. Les étrangers, exclus de la politique, n'eurent rien de mieux que d'envahir de plus en plus la place laissée libre.

Cet état de choses conduisit au socialisme. Les Grecs ne furent pas en général des communistes, mais plutôt des « partageux ». Les révolutions eurent surtout pour but d'égaliser les fortunes; ce qui n'empêchait pas l'inégalité de reparaitre aussitôt. Ces révolutions, dont l'histoire de la Grèce est pleine, ont une cause autre que l'égoïsme des uns et la cupidité des autres; elles tiennent à l'organisation du travail. La concurrence de l'esclave écrasait l'homme libre en abaissant le taux des salaires et en enlevant une grande partie de l'ouvrage. L'État ne prit aucune mesure pour défendre la main-d'œuvre libre. Or, comme la prospérité générale de la Grèce baissait, surtout depuis la conquête macédonienne, l'industrie n'ayant plus tous ses débouchés d'autrefois, beaucoup de citoyens pauvres s'expatrièrent, se firent mercenaires, tandis que les autres jetèrent un regard d'envie sur les biens des riches; ces biens ne jouant pas le rôle bienfaisant du capital moderne.

L'organisation défectueuse du travail appuyée sur cette idée que la fonction capitale du citoyen était le service de l'État, telle fut l'origine première de la décadence grecque.

Il n'est pas besoin d'appuyer sur l'importance de cette étude de M. Guiraud, en face des mêmes problèmes politiques et sociaux du monde moderne.

D. V.

REVUE DES QUESTIONS SCIENTIFIQUES

(Janvier 1902)

Le véritable concept de la pluralité des mondes, par C. DE KIRWAN.

Sous ce titre, c'est la question souvent agitée et jamais résolue de l'habitation des mondes que l'auteur étudie à nouveau. M. de Kirwan n'a pas la prétention de donner une solution définitive, mais seulement de restreindre les hypothèses issues d'imaginations ardentes — fussent-elles des imagi-

nations de savants — à une notion, très simple encore, mais exclusive de toute vue qui ne serait pas strictement scientifique. D'ailleurs l'auteur, avec la modestie qui caractérise le vrai savant, emprunte sa conclusion à une autorité qui en vaut bien une autre dans ces matières. « Il serait puéril, nous dit-il avec M. Faye, de prétendre qu'il ne peut y avoir qu'un globe habité dans l'univers ; mais il serait tout aussi insoutenable de prétendre que tous ces mondes soient habités ou doivent l'être. » Et, en effet, si l'on suit l'auteur dans la recherche des opinions émises sur ce sujet par les anciens et les modernes, si surtout l'on étudie les bases scientifiques de la pluralité des mondes habités ou habitables, et ses bases rationnelles, on se convaincra facilement que « la thèse de l'habitation des astres est une simple possibilité qui n'implique nulle certitude. » Quant aux théories *géocentrique* et *anthropocentrique*, si elles n'ont rien à voir avec la science, elles n'ont rien à voir non plus avec le dogme chrétien. « L'on peut mettre, si l'on veut, des habitants dans la lune, les planètes, voire le soleil, les comètes et les étoiles, sans encourir aucune censure, aucun blâme au nom du dogme chrétien. »

Non seulement l'habitation des mondes n'est pas contraire au dogme ; mais, à la rigueur, « aucune considération scientifique, rationnelle ou autre ne s'oppose à ce que telle planète, tel satellite ou lune connus ou inconnus, soient présentement, aient pu être jadis ou doivent être dans un avenir plus ou moins rapproché ou lointain, le siège de la vie soit à l'une, soit à l'autre des étapes de l'évolution vitale. »

D'ailleurs — nous avons hâte de le dire — M. de Kirwan n'attache pas plus d'importance qu'il ne faut à ces possibilités ; en étudiant le côté *purement scientifique* de la question, il avait déjà conclu que, « de tous les objets de l'univers sidéral accessibles à l'observation, la planète Mars est le seul sur lequel, dans l'état actuel des connaissances, on puisse avec quelque probabilité conjecturer l'existence de la vie organique, laquelle n'y existerait qu'à l'état de germe ou de débris. » Quant aux systèmes autres que notre petit monde, nous ne sommes pas abondamment documentés : les étoiles, nous savons qu'elles sont impropres à la vie puisque incandescentes ; les planètes, « nous ne savons rien de leur état, de leur existence même dans la plupart des cas, et, à plus forte raison, de leur habitabilité. » Voilà le dernier mot de la science ; en dehors de ces constatations, on tombe dans les vues de l'imagination.

Et puis, comme le fait très justement remarquer M. de Kirwan, nous ne connaissons pas l'intention de la sagesse divine dans cette profusion d'astres jetés sur tous les points de l'espace ; par conséquent, nous ne savons pas si la multiplication de la vie a été la raison principale de cette création matérielle si étendue.

Donc, « vouloir, appuyé sur quelques analogies lointaines et, en tout cas, fort incomplètes, imposer ces hypothèses, ces conjectures, comme des vérités de fait démontrées et acquises, cela n'est ni scientifique, ni raisonnable, ni partant philosophique. » Voilà qui est sage ; tenons-nous en, avec l'auteur, à cette déclaration modeste de notre impuissance à résoudre un problème qui ne sera probablement jamais résolu.

D. V.

RIVISTA INTERNAZIONALE

(Gennaio 1902)

Provvedimenti sociali popolari : Studi storici e criteri direttivi a proposito delle odierne agitazioni sociali in Italia, par G. TONIOLO.

Le but de l'article est de rechercher dans quelle mesure les diverses Écoles sociales ont concouru, et peuvent concourir à la réalisation du programme de restauration sociale, en particulier à la régénération vraie et durable des classes ouvrières.

Parlons d'abord du socialisme, qui, dans la dernière moitié du XIX^e siècle, s'est affirmé avec tant de puissance comme théorie et comme organisme militant, et se propose de reconstituer la société entière *ab imis fundamentis*. Il nous présente deux types bien distincts : le socialisme individualiste-anarchique, le socialisme panthéistique-autoritaire (social, politique ou collectiviste). Le premier, absorbé par la pensée de détruire toute organisation reposant sur l'autorité, ne propose aucun moyen précis de remédier aux maux du prolétariat. S'il dit, avec Herzen : « *Destruam et ædificabo* », en fait, il n'a encore pensé qu'au « *destruam* » (Kropotkine, Reclus et Grave, Adler et Nost, le groupe des anarchistes de l'union américaine). Le socialisme collectiviste crut d'abord, avec son grand théoricien, C. Marx (*Das Capital*, 1869), que son triomphe serait le résultat fatal des lois qui président à l'évolution de l'histoire et des sociétés, et qu'il n'y avait qu'à attendre en patience : à moins que, pour hâter la catastrophe finale de la société bourgeoise, on ne travaillât à rendre toujours plus aiguë et plus intolérable la misère des salariés (*Verelendungstheorie*). Mais, au congrès des sociétés ouvrières socialistes de Halberstadt (1892) et de Francfort (1899), l'on se ravisa et l'on résolut, en attendant les bienfaits de l'évolution prédits par C. Marx, d'agir sur la société telle qu'elle existe, et d'y faire introduire les réformes partielles, les améliorations progressives que l'on pourrait, afin de rendre tous les jours plus satisfaisante la condition économique des classes ouvrières (Vollmar et Bernstein contre Liebknecht et Bebel). Ce programme pratique et populaire, qui constitue un événement de la plus haute importance, a fait

fortune : il a pour représentants, en Allemagne, tous les jeunes du parti collectiviste, en France, Millerand, en Italie, Turati.

En face du socialisme se dressent l'*École individualiste-libérale*, l'*École sociale politique*, l'*École ético-religieuse*. Il est évident, étant donné le caractère et les principes fondamentaux de l'École individualiste libérale, spécialement son dogme sacro-saint du *laissez faire et laissez passer*, qu'elle a été et qu'elle demeure impuissante à sauver le prolétariat. Elle ne saurait fournir le remède d'une crise dont elle a été en grande partie la cause. La vieille École libérale avec ses dogmes classiques n'existe plus : elle s'est brisée contre l'écueil de la *question ouvrière*. Ses derniers représentants (Molinari, Le Hardy, Beaulieu, M. Block, Y. Guyot) sont, et l'avouent, non des révolutionnaires, mais les tenants découragés d'une théorie caduque et de nulle valeur pour la solution du grand problème social.

L'*École sociale politique* a été plus habile et plus heureuse. Son programme avait été formulé par les jeunes professeurs allemands réunis à Eisenach en 1872 (Vereine für Social politik), et peut se résumer ainsi : travailler sans retard et sans relâche à la réforme sociale, particulièrement à l'amélioration du sort des ouvriers, en s'appuyant sur les Parlements et sur l'État. Un tel programme, dont pouvaient si bien s'accommoder les idées autoritaires et statolatrices, devait plaire en Allemagne. Bismarck résolut de s'en servir pour unir à la gloire des armes les douces de la popularité (rescrits impériaux de 1881 et de 1890). D'autres pays suivirent l'exemple, et l'École sociale politique eut bientôt des partisans en Angleterre (Cliffe-Leslie, Rogers, Ingram), en France et en Belgique (Gide, Fournier de Flaix, Laveleye, Makaim), en Italie (Lampertico, Lurrati, Ricca-Salerno, Cognetti, C. Ferraris), presque tous les jeunes économistes.

Mais voici qu'il se produit un fait qui dérouté toutes les prévisions : c'est que cette *omnipotence réformatrice de l'État*, tant prônée au nom de la science, apparaît, surtout en Allemagne, comme la justification des théories du collectivisme, et qu'en présence de toutes ces lois de réformation intensive, Bebel a pu dire aux membres du Reichstag et du gouvernement impérial : « *Vous êtes nos précurseurs !* » Et voilà le socialisme, plus que jamais menaçant, en train de triompher par l'évolution légale.

(A suivre.)

M.-TH. C.

CIUDAD DE DIOS

(20 janvier 1902.)

La Crisis de la moral, par P. BENITO GONZALEZ. — Sous ce titre, le P. Gonzalez nous expose les diverses théories inventées par les philosophes modernes, pour donner un fondement à la morale, qu'ils veulent indépendante de toute religion et de toute métaphysique. Les systèmes se sont succédé; ils ont eu leurs heures de vogue, et ont fini par tomber dans le discrédit.

Deux courants opposés paraissent diriger la pensée moderne. L'un doit son origine à David Hume, l'autre à Kant. Tandis que le premier de ces philosophes, en établissant les principes de l'empirisme sensualiste, ne fit que restaurer la morale d'Épicure, Kant chercha un point d'appui dans la raison pratique, individuelle, indépendante et absolue, dont la première manifestation est le Devoir, sorte de divinité soustraite à toute critique, qui préside dans le sanctuaire de la conscience et exige de nous un respect absolu. Les doctrines de Hume, transportées en France par Diderot et Helvétius, ont causé les excès de la Révolution. Un besoin de réaction a amené, pour un certain temps, le triomphe du kantisme. Cependant le règne de la morale du Devoir n'a pas été de longue durée. Auguste Comte arrive, et annonce l'invention de la méthode positiviste, appelée à résoudre la grande crise politique et morale des sociétés. La connaissance de la morale, selon lui, exige comme préliminaire celle des autres sciences; dès lors, c'est du progrès de celles-ci que doit dépendre l'avenir de la morale. Pour Auguste Comte, comme la prééminence appartient à la sociologie, il procède dans ses investigations morales par l'analyse et l'évaluation des faits sociaux, procédé qui l'amène à établir, comme règle de la vie pratique, la théorie de l'*altruisme*. Aimer les hommes qui perpétuent parmi les peuples la science, l'art, la civilisation, la bonté, etc., et oublier ceux qui sont avilis par l'oisiveté et le crime, voilà le premier précepte de la morale de Comte, sur lequel il essaye d'établir une religion nouvelle, où le culte de Dieu est remplacé par celui de l'Humanité.

En réalité, il n'est demeuré de l'œuvre d'Auguste Comte que la systématisation de la méthode exclusivement empirique dans la recherche de la morale, et l'affirmation arbitraire et antiscientifique qu'elle dépend absolument, et comme corollaire, des données fournies par les autres sciences. Ce sera dans la physique ou la chimie, dans la biologie ou l'histoire naturelle, dans la psychologie empirique ou la sociologie, selon les goûts et les appréciations de chacun, que l'on devra rencontrer la raison suffisante de tous les faits moraux. Ainsi Littré abordera le pro-

blème par la physiologie et la chimie, tandis que l'École anglaise continuera ses traditions psychologiques empiriques avec Stuart Mill, et plus tard avec Darwin et Spencer.

Pour réagir contre les conclusions extrêmes de l'empirisme anglais, un autre courant s'est formé dans la seconde moitié du XIX^e siècle, celui de l'idéalisme. Pour les idéalistes, la morale ne constitue pas un produit du développement social ou cosmique ; mais, par elle-même, elle s'affirme, se soutient libre de toute altération, et sert de piédestal à la métaphysique, à la religion et même à la science. C'est ainsi que l'on pense dans l'*École néocritique*, dont le principal représentant est Renouvier.

La morale du pessimisme a eu aussi sa vogue pendant ces quarante dernières années. Pour elle la douleur est universelle ; et, afin de nous soustraire à sa tyrannie fatale, Schopenhauer nous engage à absorber notre existence dans le « Nirvana » de Bouddha. Renonçons à la vie individuelle, confondons notre cœur avec celui du prochain, en nous apitoyant sur ses misères, jusqu'à ce que nous arrivions tous à disparaître, après avoir annihilé notre personnalité dans le vide conçu par Bouddha. C'est ce que Schopenhauer appelle la *Morale de la Compassion*.

Alfred Fouillée veut remplacer tous les systèmes précédents par la *Morale de l'Espérance*, dans laquelle l'attraction de l'idéal altruiste doit triompher de l'égoïsme instinctif. Rien de semblable dans la pensée de Guyau, qui, converti de l'idéalisme kantien à l'évolutionnisme positiviste, prétend que le devoir est la nécessité d'épancher la surabondance de vie qu'il y a dans l'homme. La vie doit être totale, indépendante de toute restriction extérieure. Elle peut, il est vrai, se développer dans un sens ou dans un autre ; mais la direction qui prévaudra est celle de la sympathie des hommes pour leurs semblables, moyennant « la fusion croissante des sensibilités ». Nietzsche préfère que la vie se développe dans le sens de l'égoïsme. La vraie morale, pour lui, est celle des hommes forts qui méprisent et tyrannisent les peuples, refoulent tout instinct qui n'est pas égoïste, et se délectent dans les amertumes du pauvre et l'effusion du sang innocent.

Tout opposé est le sentiment de Tolstoï. L'amour, selon le célèbre romancier russe, constitue la substance de la vie. La doctrine de Jésus-Christ est celle qui procure une égale somme de bien aux peuples ; mais elle a été faussée par la tradition ecclésiastique. C'est dans l'Évangile interprété par la raison individuelle que se trouve le sens de la vie humaine, la condamnation de l'égoïsme et l'obligation de la tolérance mutuelle.

L'École esthétique, avec Ravaisson en France et Ruskin en Angleterre, a préconisé la *Morale du Beau*. La contemplation de la nature, la poursuite du beau dans les actions humaines, la purification de la vie par la vertu

souveraine de l'art : voilà, selon eux, les grands éléments moralisateurs de la société.

A la vue de tous ces systèmes divers, inefficaces pour donner une solution aux problèmes moraux, quelques esprits désireux de tenir tête à l'influence funeste de l'individualisme ont fait appel aux hommes de bonne volonté, pour constituer des groupements destinés à moraliser les masses par la propagation des sentiments moraux communs à tous les hommes, comme la fraternité, le désintéressement, etc. C'est de là que sont nées l'*Union pour l'action morale*, établie en France par M. Desjardins, et la *Society for ethical culture*, inaugurée à New-York par M. Adler. Toutes les opinions individuelles sont respectées, les discussions métaphysiques interdites; on ne demande aux adeptes qu'une disposition d'âme commune, favorable au développement de tous les bons sentiments qui perfectionnent l'humanité.

C'est dans le même but que se sont fondées les *Universités populaires* et les conférences des professeurs du Collège libre des sciences sociales de Paris. Aucun système n'est imposé aux conférenciers; chacun peut dire ce qu'il pense; et l'on espère créer ainsi une agitation morale qui sera salutaire. Le résultat de cette œuvre sera en réalité de montrer la divergence d'idées de tous ces moralistes. Nous aurons là une grande école d'immoralité.

(*A suivre.*)

C. P.

REVUE GÉNÉRALE

(Avril 1902.)

L'Anticléricalisme : CH. WÆSTE. — L'auteur se propose dans cet article de faire connaître les vrais objets exprimés par le mot cléricalisme. Il fait d'abord un court et saisissant tableau de l'état actuel des nations catholiques dans la plupart desquelles le pouvoir est aux mains des ennemis de l'Église ou des indifférents. Partout il se fait une campagne de mensonges et de calomnies contre le catholicisme, partout on élabore des plans dirigés contre l'Église. Ce phénomène n'est point particulier à notre époque; dans tous les siècles, le catholicisme a subi de multiples attaques de la part de ses ennemis. Aujourd'hui, on se sert de mots nouveaux pour faire penser que le champ de bataille n'est plus le même, que les adversaires sont tout autres, on dit : « Le cléricalisme est une doctrine moderne; l'anticléricalisme est né pour le combattre; rien de pareil ne s'est mani-

festé au cours de l'histoire. » Erreur, il n'y a rien de nouveau sous le soleil ; les modalités peuvent sans doute varier, mais au fond l'homme reste toujours le même. « Au moment actuel, on se sert du mot cléricalisme, on en fait un épouvantail ; on espère qu'à la faveur de son caractère vague, on effraiera plus facilement les ignorants et les sots. »

Qu'y a-t-il donc derrière le mot cléricalisme ? Qui veut-on atteindre ? On pourrait d'abord répondre que ce n'est qu'un mot ; les meneurs seuls pourraient nous le dépeindre. — Le cléricalisme, est-ce le rétablissement de l'ancien régime ? Non ; car l'Église y a été souvent asservie et persécutée. — Est-ce le retour de l'inquisition espagnole, de la Saint-Barthélemy ? Non ; il n'y a plus d'union légale entre les deux pouvoirs civil et religieux ; quand les catholiques ont tenu au siècle dernier les rênes du gouvernement, ils n'ont nullement songé à imposer leurs croyances. Est-ce la domination temporelle du clergé ? Encore moins ; quel est le clergé ayant cette prétention ? Nulle part les catholiques ne sont persécuteurs ; ils figurent plutôt parmi les persécutés. Donc, chez les catholiques, point de plan d'intolérance méritant le nom de cléricalisme. « Mais ce qui n'est pas invention pure, c'est l'anticléricalisme, il veut dominer seul là où un accord entre l'Église et l'État s'impose ; d'autre part, les libertés dont profitent les catholiques l'offusquent... »

L'anticléricalisme nie l'existence des questions mixtes ; il veut légiférer en souverain maître ; il n'a aucun respect pour la conscience religieuse d'autrui ; il foule aux pieds la liberté des catholiques là où il est le maître ; il cherche à supprimer totalement les congrégations religieuses ; il fait une guerre à outrance à la liberté d'enseignement ; il ne reconnaît pas au père de famille le droit de faire élever ses enfants comme il l'entend ; il met des entraves manifestes à l'exercice du dévouement et de la charité ; pour tout dire en un mot, l'anticléricalisme ne poursuit qu'un but : l'étouffement de l'Église, l'extinction de la religion catholique.

Les meneurs, connaissant la puissance des mots, s'en servent adroitement pour mieux tromper les naïfs et les gens de bonne foi ; ils préconisent l'indépendance du pouvoir civil, parlent de l'action temporelle du clergé. Mais le vrai fond de l'histoire est là : guerre à l'esprit catholique. « En réalité, la campagne de l'anticléricalisme n'est pas autre chose qu'un épisode de la lutte entre les deux cités, qui se poursuit depuis le commencement du monde et dont l'enjeu est l'empire des âmes. »

E. L.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

L'œuvre du Saint-Esprit ou la sanctification des âmes, par l'abbé DE BELLEVUE, professeur de dogme au Grand Séminaire de Vannes. In-8° de 478 p. (Paris, Retaux.)

Il est peu de questions plus intéressantes que celle-ci, et plus dignes de tenter la plume d'un théologien. Mettant à contribution les travaux de ses devanciers, l'auteur a écrit, sur cet important sujet, des pages pleines d'onction et de piété, dans un style facile et clair qui le met à la portée de tous.

Une courte analyse donnera un aperçu de l'ouvrage.

Après avoir, dans un chapitre préliminaire, établi le fait de la mission de l'Esprit-Saint, M. l'abbé de Bellevue s'applique à retracer la merveilleuse transformation opérée dans l'âme qui passe de l'état de péché à l'état de grâce ; il scrute la nature, la sublimité et les propriétés de la grâce sanctifiante et nous parle des vertus et des dons qui l'accompagnent.

Passant de là à la mise en jeu de l'organisme divin par la grâce actuelle, il étudie la nature de celle-ci, il en examine la nécessité, l'efficacité et l'économie ; et, après avoir abordé le mystère de l'élection divine, il nous montre en Marie la dispensatrice des grâces.

Suit l'exposé des œuvres de salut que l'intervention surnaturelle de Dieu nous fait produire : fruits du Saint-Esprit, béatitudes, œuvres méritoires qui, par leur répétition, engendreraient en nous les *vertus acquises*.

Une quatrième et dernière partie nous montre la vie surnaturelle en acte, vie de foi, d'espérance et de charité.

L'auteur, comme on voit, a abordé bien des problèmes : en a-t-il donné toujours une solution satisfaisante ? Nous aurions été heureux de pouvoir répondre affirmativement. Nous n'avons, il est vrai, que des éloges pour l'idée inspiratrice de l'ouvrage ; mais, à notre grand regret, il n'en est pas de même pour son exécution. Ainsi, dès le premier chapitre, à propos de l'inhabitation du Saint-Esprit dans les justes, le docte professeur prétend que « c'est uniquement en qualité d'agent surnaturel et surtout à titre de cause efficiente de la grâce » (1), que ce divin Esprit leur est donné, et il ne s'aperçoit pas que ce mode de présence, quoique plus parfait en raison de la perfection de ses effets, n'est pas, en définitive, d'une autre nature que la présence commune de Dieu en toutes choses.

C'est sans doute aussi par inadvertance que l'auteur écrit : « Les trois Personnes divines ne sont que les termes substantiels de la connaissance

(1) *L'œuvre du Saint-Esprit*, p. 16.

et de l'amour divin » (1). Vraies du Fils et du Saint-Esprit, ces paroles ne sauraient s'appliquer au Père, attendu qu'étant le *principe* de la sainte Trinité, il ne peut pas être en même temps le *terme* des opérations divines.

A propos de l'incertitude de l'état de grâce, il est question d'un certain « abbé Catharin » (2) qui aurait prétendu que l'on peut arriver sur ce point à une certitude théologique. Nous demeurons quelque peu réveur au sujet de cet abbé, nous demandant si par hasard il ne s'agirait pas du fameux dominicain Ambroise Catharin, non moins célèbre par son esprit aventureux que par sa science, lequel assista, il y a trois siècles et demi, au concile de Trente.

Beaucoup d'autres déficiences de détail mériteraient d'être signalées, mais nous avons hâte d'arriver à des critiques plus graves, notamment à la prétendue identité entre la grâce sanctifiante, les vertus infuses, théologiques et morales, et les dons du Saint-Esprit. Effrayé, nous dit-il, devant « ce cortège immense, indéfini (!?) d'entités surnaturelles » (3) que, d'après le sentiment commun, nous recevons avec la grâce sanctifiante, à savoir les trois vertus théologiques, les quatre vertus cardinales, puis la légion des autres vertus morales, et les dons du Saint-Esprit, le savant théologien a cru pouvoir apporter ici un peu plus de lumière et simplifier cet organisme complexe en le ramenant à *une seule habitude surnaturelle*, la grâce ou la charité.

Voici son raisonnement. « Les vertus morales et les dons ne font qu'un avec la charité. Or la charité elle-même ne fait qu'un avec la grâce. Donc grâce, charité, vertus infuses et dons ne constituent qu'un seul tout, *une seule habitude surnaturelle* considérée à des points de vue divers (4). » Métaphysique simplette qui trouverait sans doute de nombreux partisans si elle était étayée de bonnes preuves ; elle abrégierait tant l'étude de la théologie ! Examinons donc avec soin les arguments que le vénéré professeur de Vannes apporte en faveur de sa thèse.

« Voici, nous dit-il, en faveur de l'identification de la grâce et de la charité quelques considérations, ce semble, assez concluantes. Là où il n'y a pas de distinction d'effets ou d'actes, il n'y a pas à supposer des habitudes, des facultés différentes... Or, dans l'Écriture, il n'y a pas un seul effet de la grâce qui ne soit attribué également à la charité (5). » Pourquoi donc alors les distinguer entitativement ?

Même raisonnement pour la foi. « Il est certain que, dans l'Écriture et les Pères, les mêmes effets sont attribués à la foi vivante et à la cha-

(1) Ibid., p. 40.

(2) p. 129.

(3) p. 90.

(4) p. 99.

(5) p. 115.

rité (1). » Comment dès lors ne pas identifier la foi vivante avec la charité ?

Quant aux vertus morales infuses, « leurs actes ne diffèrent des actes des vertus naturelles que par leur objet formel, par le motif de l'acte vertueux, qui est surnaturel dans un cas, et naturel dans l'autre. N'est-ce pas une preuve que toute la différence entre les vertus naturelles et surnaturelles vient de la foi et de la charité, et qu'il n'est besoin pour produire des actes surnaturels que de nos facultés surnaturalisées par la grâce ou la charité (2). » Et le docte professeur conclut triomphalement : « Maintenons donc notre proposition basée sur l'Écriture, les conciles, la tradition, la raison : les vertus morales infuses et la charité ne constituent entre elles toutes qu'une seule habitude : à savoir la charité elle-même, principe de tous les actes vertueux. — C'est la seule manière d'expliquer le nombre indéfini (!?) des vertus morales ; nous pourrions ajouter, le sens intime et l'expérience... Nos adversaires, qu'ils nous pardonnent cette franchise, n'ont pour eux, au contraire, que le besoin de multiplier les entités accidentelles, passion philosophique un peu surannée, car tous admettront qu'il ne faut pas tenir grand compte aujourd'hui des anciennes théories scolastiques concernant la physique, et, en particulier, *la nature des substances et des accidents* (3). » A ce dernier trait, chacun reconnaîtra le disciple de Descartes.

Enfin, au sujet des dons que les théologiens s'accordent généralement à regarder comme distincts des vertus, l'auteur fait la réflexion suivante : « Au fond, toutes ces distinctions sont inspirées par un même motif : le parti pris de soutenir saint Thomas, le besoin de distinguer comme lui entitativement les dons des vertus (4). »

Que faut-il penser de cette appréciation ainsi que des arguments apportés par l'auteur pour établir sa théorie tout fraîchement éclos ? Nous allons le dire respectueusement, sans l'ombre de passion, et uniquement par amour de la vérité.

Et d'abord, nous reconnaissons sans peine qu'un certain nombre de théologiens ont enseigné jadis que la charité n'est pas une habitude réellement distincte de la grâce, mais depuis longtemps le sentiment opposé a prévalu à la suite d'une étude plus attentive, et il est aujourd'hui de beaucoup le plus probable et le plus communément adopté. Quant aux deux autres vertus théologales, aucun théologien, que nous sachions, ne les a identifiées à la grâce. Et la preuve qu'elles ne se confondent point avec elle, c'est qu'elles peuvent en être séparées, et se conserver dans une âme qui a perdu la grâce, comme l'a défini le saint concile de Trente :

(1) p. 121.

(2) p. 104.

(3) p. 106-107.

(4) p. 110.

Si quis dixerit, amissa per peccatum gratia, simul et fidem semper amitti, aut fidem quæ remanet non esse veram fidem, licet non sit viva, anathema sit (1). Notre vénérable contradicteur voudra bien reconnaître maintenant qu'en admettant une distinction réelle entre la grâce et chacune des trois vertus théologiques, nous avons pour nous autre chose « que le besoin de multiplier les entités accidentelles (2) ».

Mais nous l'entendons nous dire : « Assurément la foi et l'espérance, en l'absence de la charité, ne sont pas la grâce... Une fois cependant vivifiées et comme embrasées par la charité, la foi et l'espérance nous paraissent pénétrer la grâce et *se confondre avec elle* (3). » Singulière métamorphose ! Distinctes de la grâce dans les pécheurs, la foi et l'espérance se confondraient avec elle dans les âmes justifiées. Mais la foi du pécheur n'est pas d'une autre nature que celle du juste. Donc même vivifiées par la charité, la foi et l'espérance ne se confondent point avec elle. Ici encore le concile de Trente nous servira de répondant. « Dans la justification, nous dit-il, l'homme reçoit avec le pardon de ses péchés, tous ces dons qui lui sont infusés en même temps, la foi, l'espérance et la charité. » *In ipsa justificatione cum remissione peccatorum hæc omnia simul infusa accipit homo..., fidem, spem, et charitatem* (4). Pourquoi ce pluriel, *hæc omnia simul infusa*, si la foi, l'espérance et la charité ne forment avec la grâce qu'une seule habitude surnaturelle ? Concluons donc qu'on ne pourrait sans témérité soutenir l'identité entre la grâce sanctifiante et les vertus théologiques, entre la foi vive et la charité, surtout quand nous entendons l'Apôtre nous dire : *Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria hæc* (5).

Là ne s'arrête pas l'enseignement de l'Église. D'après le sentiment commun, adopté par le concile œcuménique de Vienne (1311) comme plus probable et plus conforme à la doctrine des saints et des théologiens, au moment de la justification, avec la grâce informante nous arrivent en même temps les vertus, toutes les vertus surnaturelles, théologiques et morales, ou, comme parle le catéchisme romain, « le très noble cortège de toutes les vertus infuses (3) ». L'auteur n'en disconvient pas, seulement il maintient que « les vertus morales infuses et la charité ne constituent entre elles toutes qu'une seule habitude : à savoir la charité elle-même, principe de tous les actes vertueux (4) ». Que la charité puisse, dans un sens légitime, en

(1) Trid., sess. vi, can. 28.

(2) p. 106.

(3) p. 122.

(4) Trid., sess. vi, cap. 7.

(5) I Cor., xiii, 13.

(6) Catech. Rom., « *Huic (gratiæ) additur nobilissimus omnium virtutum comitatus, quæ in animam cum gratia divinitus infunduntur.* » De Baptismo.

(7) P. 106.

tant qu'elle commande aux autres vertus, être considérée comme le principe de tous les actes vertueux, c'est ce que tout le monde admet, c'est aussi ce que nous donne à entendre l'apôtre saint Paul, quand il dit (I Cor., XIII, 4) : « la charité est patiente, bénigne... » ; mais prétendre qu'elle en est le principe immédiat et élicitif, c'est chose absolument inadmissible ; autant vaudrait dire que la vigne peut produire des figes, et l'oranger des poires. N'est-ce pas une vérité enseignée par tous les philosophes, et passée pour ainsi dire à l'état d'axiome, que de la diversité des objets formels provient la divergence des actes, et que des actes formellement distincts supposent des facultés ou des habitudes spécifiquement différentes ? Or chaque vertu a son objet propre : autre est celui de la prudence, autre celui de la justice ou de la force. Comment dès lors identifier toutes ces vertus ?

Et si, par une incompréhensible illusion, on parvient à se persuader qu'elles se ramènent toutes à une seule habitude, pourquoi garder toutes ces appellations différentes, qui sont de nature à jeter la confusion dans les esprits ? Vous supprimez la chose, supprimez pareillement le nom, et ne nous parlez plus de vertus théologiques, de vertus morales infuses, de foi, d'espérance, de justice, de force ou de tempérance, mais uniquement de la grâce ou de la charité. Autre inconséquence. M. l'abbé de Bellevue qui a une telle horreur des « entités accidentelles », admet pourtant que la vertu acquise est « une bonne habitude dans le sens usuel du mot (1) », par conséquent une qualité, une entité accidentelle venant perfectionner nos facultés et les incliner à l'acte, et produite « tout naturellement, dit-il, par la répétition des actes naturels ou *supernaturels* (1 ?) (2) » ; bien plus, il va jusqu'à dire que « les vertus acquises sont d'un nombre indéfini (3) ». Jamais les scolastiques, ces prétendus « partisans des entités à outrance (4) » ne sont allés si loin ; pour eux le nombre des vertus infuses ou acquises est parfaitement déterminé, et ce nombre n'a rien d'effrayant.

Restent les dons du Saint-Esprit que l'éminent professeur de Vannes identifie également avec la charité, sans doute pour ne pas multiplier à l'infini les entités. Malheureusement il n'est pas facile de savoir ce qu'il en pense. « Rien, dit-il, n'a été défini touchant leur nature et leur nombre. Quelques-uns ne voient en eux que des grâces actuelles exceptionnelles (5). » Autant que nous avons pu en juger, il semble incliner vers ce

(1) p. 348.

(2) *Ibid.*

(3) p. 354.

(4) p. 107.

(5) p. 98.

sentiment (1). S'il en est ainsi, comment confondre les dons avec la charité habituelle ?

Loïn donc d'être « la meilleure, la seule claire et la seule vraie (2) », la théorie que propose M. l'abbé de Bellevue au sujet de l'identification entre la grâce sanctifiante, les vertus infuses et les dons, nous paraît, au contraire, de tous points insoutenable. Fausse et téméraire quand elle s'applique aux vertus théologiques, elle va par rapport aux vertus morales et aux dons du Saint-Esprit contre le sentiment de l'Église clairement manifesté, contre l'enseignement commun des Docteurs et contre les principes théologiques. Ce n'est pas dans de pareilles conditions qu'on peut dire : « Nous avons le champ libre et pouvons choisir en toute indépendance le sentiment qui nous paraît être le plus vrai (3). » L'Église, il est vrai, n'a pas fait de définition de foi sur ces questions, mais elle s'est prononcée à plusieurs reprises, et il nous semble très regrettable que, sous le couvert d'opinions libres, de telles nouveautés de doctrine soient enseignées dans un grand séminaire.

Nous voudrions clore ici ce trop long compte rendu, mais il nous est impossible de ne pas protester énergiquement contre certaines imputations, dénuées de fondement, qui seraient de nature à jeter le discrédit sur la doctrine de l'école thomiste, si on les laissait se produire impunément. A propos de la réprobation négative, l'auteur écrit les lignes suivantes : « Voilà des hommes damnés d'avance, réprouvés avant d'avoir agi, des hommes condamnés à mal faire, à pécher mortellement, et cela pour manifester la gloire de Dieu, et sa justice ! (4) » Et encore : « Dieu, nous dit-on, a permis la tentation et le péché pour pouvoir nous damner (5). » Non seulement aucun thomiste ne soutient de pareilles horreurs, mais tous, avec le second concile d'Orange (an. 529), nous disons anathème à de pareilles propositions (6).

FR. BARTHÉLEMY FROGET, O. P.

Constitution de l'Église. Conférences apologétiques, par R. PLANEIX. 4 vol. in-12, xvi-444 pp. Paris, Lethielleux.

Cé nouveau volume de conférences de M. l'abbé Planeix, supérieur des Missionnaires diocésains de Clermont-Ferrand, est le second de ses Con-

(1) p. 110.

(2) p. 91.

(3) p. 99.

(4) p. 253-254.

(5) p. 259.

(6) Conc. Arausic. II, can. 25. « Aliquos *ad malum* divina potestate prædestinatos esse non solum non credimus, sed etiam si sunt, qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus. »

férences apologétiques sur l'Église. Il est la suite des conférences sur la Divinité de l'Église. Douze discours le composent, plus des appendices destinés à préciser certains points de doctrine qui trouveraient moins aisément leur place dans l'enseignement oral de la chaire.

L'économie de ces conférences est naturelle et aisée à suivre, ce qui importe toujours dans les œuvres oratoires. Une première conférence établit que l'Église possède une véritable forme sociale. Ce point fondamental acquis, M. Planeix passe successivement à l'examen des différents degrés de la hiérarchie ecclésiastique, en déterminant l'office et la mission de chaque catégorie. Le pape le retient plus spécialement, dans six conférences, à raison du rôle prépondérant que joue le chef de l'Église, et aussi à cause des sophismes et des préjugés qui obscurcissent l'esprit de beaucoup de nos contemporains. De là le fait que cinq discours sont consacrés à établir l'origine divine du pouvoir pontifical. Une conférence traite ensuite de l'autorité pontificale, prise dans son ensemble, et une dernière est consacrée à la question de l'infaillibilité. Les conférences qui suivent ont pour objet l'épiscopat, le clergé catholique, séculier et régulier.

Le point de vue qui a présidé à la composition de ces conférences est le même que dans le volume précédent. L'auteur, qui est un orateur très distingué et a prêché ses discours avant de les publier, évite de donner à son œuvre une forme trop didactique, telle que la comporte un traité théologique scolaire, par exemple; mais il se garde pareillement de ne pas placer à la base de ses conférences une doctrine solide et suffisamment complète pour le dessein qu'il poursuit. Ces conférences sont en outre écrites avec clarté, précision et élégance. Elle gardent la couleur et la vie d'un discours parlé. C'est pourquoi elles peuvent être particulièrement utiles aux membres du clergé qui voudraient traiter le même sujet devant les fidèles et aux personnes du monde qui auraient besoin de s'instruire sur cette matière ou voudraient éclairer et confirmer leur foi.

F. F. P.

Le Gérant : P. SERTILLANGES.

PARIS. — IMPRIMERIE F. LEVÉ, RUE CASSETTE, 17.

CORRESPONDANCE MARC

Réflexions et menus propos

Ceux qui savent qu'en matière financière, les causes de la hausse ou de la baisse des valeurs peuvent se prévoir plus facilement qu'on ne pense, attachent une grande importance à la conclusion du Trust de l'Océan. Les journaux financiers et politiques sont pleins de détails sur cette colossale combinaison, qui consacre l'envahissement des marchés européens par les Etats-Unis d'Amérique. Il faut aller au fond des choses et voir quelles seront les conséquences de ce contrat international. On a essayé de dire que ce trust avait pour but l'élévation du prix des frêts. C'est inexact. Les terribles affairistes américains qui le dirigent veulent que les prix des frets soit assez bas, pour qu'il leur soit possible de transporter en Europe les matières premières et les objets fabriqués en Amérique, de telle façon que les industries européennes ne puissent soutenir la concurrence. Or, pour arriver à ce résultat, sans amener la ruine des Compagnies de Navigation, il fallait, en les syndiquant, réduire les frais généraux. Tel est le but que poursuivait M. Pierpont Morgan, au nom du groupe qu'il représente et il faut bien dire qu'il a atteint ce but. La première conséquence, c'est le péril où se trouvent les grandes affaires de navigation de notre pays. La *Transatlantique*, déjà si éprouvée, les *Messageries Maritimes*, chancelantes, la *Havraise Péninsulaire*, les *Chargeurs Réunis*, sont durement frappés par ce contrat, dont ils pourraient malaisément profiter. Aussi leurs cours ont-ils fléchi dans de grandes proportions. Nous estimons que les capitalistes prudents doivent immédiatement sortir de ces affaires et c'est là le premier conseil pratique qui se dégage de l'observation des faits. Il n'est pas le seul. Quand on voit un peu loin, on pressent le moment où les Aciéries de notre pays, où les Charbonnages, où les Exploitations minières, ne pourront plus soutenir la concurrence de leurs rivaux des Etats-Unis. Déjà les charbons américains abondent au Havre; il y a à peine quelques mois, un affairiste de Wall Street offrait à la ville de Paris le gaz à un prix ridicule de bon marché, à condition de le fabriquer avec des charbons américains. Il semble donc qu'il faille, dès à présent, écarter des portefeuilles français, les grandes valeurs d'Aciéries et de Charbonnages. Evidemment, entre ces valeurs, quand il s'agit de vendre, il y a une sélection à opérer. Certaines d'entre elles, surtout les jeunes pourront soutenir la concurrence, mais les anciennes, celles précisément qu'on appelle de premier ordre et qui sont à des prix qu'explique leur réputation, doivent être vendues sans hésiter.

On se demande quelle barrière l'Europe pourra opposer à l'envahissement américain. On a parlé d'une sorte d'union douanière générale, mais des considérations politiques importantes s'opposent encore au syndicat douanier des peuples européens. A défaut de mesure générale, les capitalistes ont un moyen bien simple de se défendre. Il faut qu'ils entrent résolument dans les meilleures valeurs américaines. Pour la haute finance, ce n'est pas une nouveauté que nous écrivons. Il ne nous serait pas difficile de citer de grands portefeuilles, notamment de Compagnies d'assurances, qui ont fait une large part aux grandes valeurs des Etats-Unis. Certaines grosses fortunes ont suivi ce courant. Ce que devrait faire une finance intelligente, ce serait de favoriser ces valeurs et de les introduire, après une sérieuse sélection, dans les plus modestes portefeuilles. Ne pense-t-on pas qu'il vaudrait mieux voir, même dans une modeste

bourse, une valeur telle que l'action *Canadian-Pacific* qu'une action *Paris-Lyon-Méditerranée*, ou une action *Nord*, ou même une obligation *Lombarde*? L'action *Canadian-Pacific* valait il y a deux mois \$ 108 : au moment où nous écrivons elle cote \$ 131. A ce prix, elle rapporte encore 9 1/2 %. Elle appartient à une Compagnie absolument neutre, par le territoire qu'elle traverse : ses recettes croissent d'une façon fantastique : les terrains que sa concession lui a valu se vendent aisément et prennent une valeur progressive. Nous citons cette valeur comme exemple, il y en a beaucoup d'autres, mais nous devons ici nous borner à écrire des idées générales.

Il est bien évident qu'on prépare, pour l'émettre après le voyage de M. Loubet, un emprunt russe. Dans ce but, la haute banque fait des efforts considérables pour soutenir les fonds russes sur le marché français, mais les observateurs attentifs notent la décroissance accélérée du crédit russe. Le 4 % récemment émis en Allemagne, peut s'obtenir à Berlin à 98 50. En France, pour obtenir un fonds d'une valeur légèrement inférieure, il faudrait payer 3 points 1/2 de plus. C'est anormal. D'autre part, on voit facilement que le marché français est rassasié de fonds russes. Certains types sont très difficiles à vendre et ne sont cotés que par accident. Les symptômes sont donc nombreux, qui engagent le capitaliste français à alléger son portefeuille des fonds russes. Il ne s'agit pas de refuser à la Russie l'appui que notre intérêt nous commande de lui donner. Il s'agit, comme nous l'avons bien souvent écrit, de mettre à ce concours, un prix normal et honnête. Nous conseillons donc la vente des fonds russes.

Quant aux valeurs industrielles russes, elles sont en débandade. Il faudra 10 ans pour que les meilleures de ces valeurs reprennent leur assiette. Pour atteindre ce résultat, il faut une transformation économique de la Russie. Dans un Etat, les transformations économiques ne s'improvisent pas par un coup de baguette.

Depuis deux ans, la *Correspondance Marc* a imprimé à diverses reprises, que les obligations lombardes 3 %, jadis justement estimées, devenaient des valeurs du troisième ordre. Cette vérité est aujourd'hui consacrée par les faits. A l'Assemblée générale, convoquée par l'Union Française des Porteurs de titres étrangers, M. Lacombe n'a pas hésité à déclarer que si le coupon n'était pas actuellement menacé, il ne pouvait pas répondre de l'avenir. Pendant ce temps, les obligations lombardes ont continué à fléchir. C'est donc encore un titre à vendre.

Par contre, les capitalistes attentifs sentent que le jour n'est pas éloigné où le relèvement des grandes valeurs espagnoles fera réaliser des bénéfices considérables à ceux qui savent les prendre à temps.

Ainsi que nous l'avons prévu, l'action *Banque Commerciale Italienne* gagne chaque jour du terrain. C'est la plus sérieuse de toutes les banques d'affaires qui sont venues s'établir à Paris. Les affairistes italiens abondent sur notre place : mais toutes leurs combinaisons ne sont pas du meilleur aloi ; là encore, il faut savoir choisir et se défendre. C'est à ce point de vue que le bulletin hebdomadaire de la *Correspondance Marc* peut avoir quelque utilité. Nous l'adressons gratuitement à tous les lecteurs de ce recueil qui nous en feront la demande.

CORRESPONDANCE MARC,
1, rue du Quatre-Septembre, PARIS (2^e).

L'Administration de la *Revue Thomiste* est complètement étrangère aux annonces. Elles sont reçues exclusivement chez M. DEBROAS, 10, rue Nouvelle, Paris (IX^e).

REVUE THOMISTE

LA DÉFINIBILITÉ

DE

L'ASSOMPTION DE LA TRÈS SAINTE VIERGE

VIII

Le développement logique de notre travail appelle ici l'examen de la présence de la doctrine de l'Assomption dans le dépôt de la révélation évangélique. Il est indispensable, avant tout, de ne pas perdre de vue les deux points qui ont été démontrés plus haut, à savoir que l'Église enseigne authentiquement, et par conséquent infailliblement, la résurrection de la Très Sainte Vierge, objet doctrinal — et que ce privilège accordé à Marie ne découle rigoureusement d'aucun dogme révélé; en d'autres termes, qu'il n'est pas une conclusion théologique, bien qu'il soit une vérité catholique, au sens strict du mot. De plus, il faut se souvenir que la tradition écrite ne peut, à elle seule, nous fournir la preuve de l'Assomption, puisque les documents orthodoxes les plus anciens ne remontent pas au delà du *vi*^e siècle. Sur quelle base repose donc l'absolue certitude de la croyance de l'Église enseignante à la résurrection de Notre Dame?

Une première réponse a été faite à cette question lorsque nous avons prouvé plus haut que, dans l'Ancien Testament, Dieu avait montré, par avance, cette prérogative de la Vierge sous le voile de plusieurs types prophétiques. C'est donc du Seigneur lui-même que l'Église tient cette doctrine par révélation au moins implicite. Sans doute ce serait suffisant pour une définition dogmatique; mais il faut étendre plus loin nos recherches afin d'en démontrer plus complètement la possibilité. Est-ce seulement dans les Livres de l'Ancienne Loi que Dieu a révélé l'Assomption de Marie? Ne

l'a-t-il pas également placée sous la garantie de sa divine autorité, dans l'économie de la Loi nouvelle, qui réalise tous les desseins de la miséricorde du Seigneur pour le salut du monde ? Il faut répondre affirmativement et dire que la doctrine de l'Assomption est du nombre de ces vérités qui composent le dépôt de la révélation évangélique et que les apôtres ont transmises à leurs successeurs, comme appuyées sur l'autorité de Dieu. Nous allons tâcher d'en donner la preuve aussi clairement et aussi brièvement que possible.

Comme il s'agit d'un objet doctrinal, toute la question se réduit, en fin de compte, à rechercher son origine apostolique, soit qu'il ait été révélé explicitement, par un mode quelconque, soit même qu'il ait été constaté par les moyens ordinaires, si la chose était possible ; car, dans l'un et l'autre cas, il a pour garant Dieu lui-même, ainsi que nous l'avons démontré au début de ce travail, en cherchant à préciser la nature du pouvoir doctrinal des apôtres. Aucune croyance ne peut être déclarée de foi divine catholique, si elle ne procède de cette source divino-apostolique.

Or, on le sait, il ne nous reste pas de document authentique et orthodoxe, antérieur au vi^e siècle, qui affirme d'une manière explicite la résurrection et la vie glorieuse du corps de la Très Sainte Vierge. En effet, le sermon *de Assumptione* attribué à saint Augustin est de beaucoup postérieur à cette époque, et les érudits regardent comme interpolé un texte de la *Chronique* d'Eusèbe, où il y a une allusion non équivoque à l'Assomption. Les ouvrages apocryphes, entre autres le livre du pseudo-Méliton, *De transitu Mariæ Virginis*, qui date du vi^e siècle, et qui ne fait, assure-t-on, qu'imiter un écrit du i^{er} siècle, et les manuscrits syriaques du Musée britannique nous apportent probablement un témoignage plus ancien (1). L'existence même de la fête de l'Assomption, en Orient, au vi^e et au v^e siècle, ne fait aucun doute pour les historiens les plus sévères. Mais au point de vue théologique qui nous occupe, il vaut mieux négliger toutes ces questions de l'authenticité, de l'antiquité et du nombre des documents écrits, où la résurrection de la Sainte Vierge se trouve affirmée en termes exprès ou équivalement. Ce qu'il y a de certain, c'est que ces documents ne

(1) TURMEL, *Dictionnaire de la Bible*, de Vigouroux, au mot : *Assomption*. — LE HIR, *Études Bibliques*, t. II, art. 4.

remontent pas à la période apostolique et qu'il subsiste dans la tradition écrite un vide que les découvertes futures ne combleront pas, probablement. De quelque étendue qu'il soit, cela ne change pas la question pour le théologien ; nécessairement il faut trouver, à la parole infaillible de l'Église enseignante et à la croyance, aussi infaillible, de l'Église enseignée, un fondement ailleurs que dans la tradition écrite ; et la plus ou moins grande durée du silence des documents n'ajoute ni n'enlève rien à la facilité ou à la difficulté de la réponse, dont la circonstance de temps ne change pas la nature purement théologique. Aussi prendrons-nous comme point de départ le moment où la tradition apparaît incontestable et doublement appuyée, de l'aveu de tous, sur le témoignage d'œuvres authentiques et sur l'existence de la fête de l'Assomption en Orient et en Occident, c'est-à-dire le début du vi^e siècle (1).

Si le raisonnement ne devait pas être le même, que l'on s'arrête au vi^e siècle ou que l'on remonte plus haut, il y aurait injustice à ne pas tenir compte des preuves certaines de la croyance à l'Assomption et de l'existence de la fête, données par les âges précédents. En effet, l'Orient célébrait l'Assomption au plus tard au vi^e siècle, puisque l'empereur Maurice (582-602) trouvant la fête déjà établie, voulut lui assurer le plus d'éclat possible par des prescriptions positives émanant de son autorité impériale (2). Et les papes, surtout saint Grégoire le Grand, contemporain et ami de Maurice, n'auraient pas manqué de réclamer, si, dans cette partie importante de l'Église qu'était l'Orient, on avait attribué un sens faux à une fête religieuse. A Jérusalem, la tradition orale est constatée, au vi^e siècle, par l'auteur de l'*Itinéraire des Lieux saints*, écrit vers 570 : *In qua (valle Gethsemane) est basilica sanctæ Mariæ, in qua monstratur sepulcrum de quo dicunt sanctam Mariam ad cælos fuisse sublatam* (3). D'autre part, en Occident, les plus anciens et les plus importants documents, liturgiques et autres, ne présentent point la fête de l'Assomption comme venant d'être instituée dans l'Église romaine, à l'époque où eux-mêmes ont été écrits. Au contraire, ils en parlent comme d'une solennité déjà entrée dans la

(1) DUCHESNE. *Origines du culte chrétien*, p. 262. — *Liber pontificalis*, t. I, p. 376, p. 381.

(2) TILLEMONT. *Mémoires*, t. I, *Notes sur la sainte Vierge*, n. 18, p. 476. — BENED. XIV, *De festis B. M. V.*, n. 126. — NILLES, *l. c.*, t. I, p. 93.

(3) TOSLER. *Itinera et descriptiones Terræ Sanctæ*, t. I, p. 100. — DE ROSSI. *Bulletin d'archéologie chrétienne*, 1865, p. 85.

coutume et ayant une origine ancienne, témoin le décret du pape saint Sergius I^{er} (687-701), qui ordonne une procession pour ce jour-là; témoin la réponse de Nicolas I^{er} aux Bulgares (858), qui représente, comme d'un usage antique, les jeûnes des veilles de l'Assomption et de Noël : *Quæ jejunia sancta Romana suscepit antiquitus et tenet Ecclesia* (1). On avait cru unanimement jusqu'ici que Rome célébrait la fête de l'Assomption au temps de saint Grégoire le Grand (590-604) et même auparavant. Benoît XIV pense même que ce saint pape a emprunté à l'œuvre de saint Gélase (492-496) la collecte suivante : *Veneranda nobis, Domine, hujus diei festivitas opem conferat salutare, in qua sancta Dei Genitrix mortem subijt temporalem, nec tamen mortis nexibus deprimi potuit quæ Filium tuum de se genuit incarnatum* (2). D'autres auteurs font remonter jusqu'à saint Léon I^{er} (440-461) plusieurs formules des sacramentaires, dits gélasien et grégorien. L'étude des manuscrits les plus anciens a conduit les érudits de notre temps à conclure qu'il est impossible de reconnaître dans ces deux sacramentaires ce qui appartient réellement à saint Gélase et à saint Grégoire le Grand. Mais il n'est pas moins vrai que le résultat négatif de leurs investigations, poursuivies à l'aide des seuls monuments écrits, ne saurait expliquer l'institution et l'éclat de la fête en Occident, au vi^e siècle (3). De plus, le témoignage des apocryphes orthodoxes ne doit pas être rejeté *à priori*; car ceux-ci peuvent très bien mériter créance pour une part, et quand on a réussi à déterminer exactement l'époque de leur composition, ils prouvent au moins l'existence d'une opinion à cette époque précise.

Quoi qu'il en soit des données positives de la tradition écrite, elles ne constituent pas une série qui remonte jusqu'aux apôtres, elles ne peuvent, par conséquent, nous rendre raison de la croyance absolument infaillible de l'Église à la résurrection de Marie; et il nous est interdit de penser, sans preuves certaines, qu'il existait des documents, aujourd'hui perdus, à l'époque où la doctrine de l'Assomption apparaît reçue dans l'enseignement authentique de

(1) *Liber pontificalis*, t. I, p. 376, 381. — LABBE. *Conciliorum collectio*, t. VIII, p. 185.

(2) P. L., t. XXVIII, c. 133.

(3) Sur la fête du 15 août et sur celle du 18 janvier, jour consacré à Notre-Dame dans l'ancienne liturgie gallicane, voir *Notes liturgiques sur l'Assomption*, dans *Revue bénédictine* (Maredsous), 1888, p. 342-351.

l'Église; la chose est possible, mais nous ne pouvons baser notre raisonnement sur une supposition. Et nous rentrons ici sur le terrain purement théologique.

L'Église a-t-elle commencé à croire et à enseigner la doctrine de la résurrection et de la vie glorieuse du corps de la Sainte Vierge, au moment assez tardif où les témoignages écrits nous apportent la preuve palpable de sa croyance et de son enseignement? Pour répondre, il faut d'abord expliquer comment l'Église peut être amenée à croire explicitement et à enseigner authentiquement une doctrine qu'elle n'avait pas professée jusque-là en termes formels.

La théologie nous l'apprend, il est de foi que tout progrès de la doctrine révélée consiste dans un plus grand épanouissement de la vérité surnaturelle, dans une intelligence plus parfaite des dogmes de la part de l'Église; il faut se garder d'y voir une augmentation numérique des vérités révélées, par de nouvelles révélations ou par évolution. Le dépôt confié aux apôtres et transmis par eux à leurs successeurs est complet; la révélation évangélique n'aura pas de supplément qui l'enrichisse et ne devra pas céder la place à une autre économie qui apporte au monde plus de lumière; après elle, il n'y a plus à attendre que les clartés de la vision béatifique. Les révélations privées n'ont pas un caractère catholique et ne sont point destinées à entrer dans le *credo* de l'Église universelle auquel elles ne peuvent ni ajouter, ni contredire. Dieu les donne à des hommes privés, pour leur intérêt particulier ou pour la conduite de plusieurs; elles peuvent aussi, selon la remarque de Benoît XIV (1), servir au bien général de l'Église, mais indirectement et sans perdre leur caractère privé, sans jamais devenir un dogme catholique. Saint Thomas dit à ce sujet : *Singulis temporibus non defuerunt aliqui prophetæ spiritum habentes, non quidem ad novam doctrinam fidei depromendam, sed ad humanorum actuum directionem* (2). On ne peut donc parler de révélation privée lorsqu'il s'agit de fixer l'origine d'une doctrine catholique, au sens strict du mot.

L'Église commence à croire explicitement à un point de la doctrine catholique, en raison des progrès même qu'elle réalise dans la connaissance de la révélation; car, si la foi diffère essentiellement

(1) *De can. sanct.*, l. 3, c. ult. n. 2.

(2) 2.2^æ, q. 174, a, 6, ad 3.

des systèmes philosophiques et ne peut recevoir aucun accroissement des efforts du génie humain, elle est cependant susceptible d'un progrès véritable, non en elle-même, mais dans l'enseignement de l'Église, qui, par une étude attentive et constante de la révélation, arrive à découvrir la présence de certaines vérités dans le dépôt primitif. Ici revient le grand principe de l'immutabilité et du développement du dogme chrétien, qui repose sur la double fonction de gardienne et d'interprète de la révélation, dévolue à l'Église selon la parole du concile de Vatican : *Tanquam divinum depositum Christi Sponsæ tradita (doctrina) fideliter custodienda et infallibiliter declaranda* (1). Or, l'Église ne peut apercevoir dans le trésor de la foi que ce qui s'y trouve contenu en proposition formelle explicite ou implicite. Quant aux vérités qui sont simplement connexes à la révélation, comme conséquences nécessaires de doctrines formellement révélées, elles offrent aussi matière à de véritables progrès ; mais, comme elles ne sont pas, d'après l'opinion la plus probable, objet de foi divine, elles ne peuvent entrer en ligne de compte ici. A plus forte raison en est-il de même des propositions qui ne se rattachent au dogme que par des liens de convenance plus ou moins grande, et surtout des opinions librement discutées en théologie. Et comme les vérités révélées se trouvent toutes renfermées dans la tradition orale d'origine divino-apostolique et dans l'Écriture sainte, c'est par l'étude de ce dépôt de la parole divine, double quant à la forme, mais unique quant à l'autorité, que l'Église parvient à la connaissance de doctrines révélées, jusque-là imparfaitement saisies, ou inaperçues.

L'Église est l'interprète et la dépositaire de la tradition orale et de l'Écriture Sainte ; toutes deux lui appartiennent et relèvent de son autorité doctrinale pour l'exposition qui doit en être faite à la communauté des fidèles. De là vient qu'elle met un soin vigilant à en pénétrer le sens, à découvrir les vérités qui y sont renfermées ; et, on peut le dire, sur l'un et l'autre terrain, le champ de ses connaissances dogmatiques s'est accru par la découverte ou par la *précision* de plusieurs vérités révélées : l'histoire en témoigne. Aucun théologien ne sera surpris de nous voir indiquer la tradition orale comme source partielle de la révélation, même antérieure-

(1) Const. *Dei Filius*, c. iv.

ment à l'Écriture ; car l'Église est fondée sur l'enseignement oral et la parole vivante du pouvoir enseignant, en vertu de la volonté même de Notre-Seigneur qui a placé l'essence de l'apostolat dans la mission de prédicateur et non pas dans celle d'écrivain inspiré : *Euntes, docete omnes gentes — Euntes in mundum universum, prædicate evangelium* (1). Et l'Écriture ne vaut pour nous que parce que l'Église infallible nous assure de son caractère divin. Ces principes, élémentaires en théologie, sont à l'opposé de la théorie protestante ; ils ne s'éloignent pas moins des tendances rationalistes d'une critique exagérée qui ne veut accepter aucun témoignage en dehors des preuves écrites, comme si la révélation n'avait pas été confiée au magistère oral de l'Église, et comme si elle avait dû, les Apôtres les premiers, enseigner par écrit toutes les croyances chrétiennes, en prévision de certaines exigences actuelles qui, dans l'ordre des idées, sentent trop le matérialisme positiviste de nos contemporains. D'ailleurs, la simple raison démontre que le témoignage verbal, transmis fidèlement d'âge en âge, mérite créance, aussi bien que les documents écrits. Sous peine de contredire en même temps la théologie catholique et la saine philosophie, on est donc obligé d'admettre la légitimité du principe de la tradition orale, en matière de dogme comme en autre chose.

Donc, puisque l'Église croit et enseigne, à une époque donnée : au VII^e siècle, au VI^e, même au V^e, la glorieuse Assomption de la Sainte Vierge, il faut de toute nécessité qu'elle appuie sa croyance sur des documents inattaquables ou sur la tradition doctrinale vivante, ou enfin sur l'Écriture Sainte. Mais, nous l'avons vu, les premiers monuments écrits qui témoignent explicitement de la croyance à la résurrection de Marie datent d'une époque de beaucoup postérieure à la période apostolique. Il reste donc à en chercher la raison dans la tradition orale ou dans l'Écriture. On peut admettre alors qu'il y a eu progrès de la part de l'Église, qui serait parvenue à connaître la présence de la doctrine de l'Assomption dans l'une ou l'autre partie du dépôt révélé. Même avec des données précises sur ce fait du développement de la croyance à la résurrection de Marie, on devrait conclure que cette doctrine,

(1) S. MATT., XXVIII, 19. — S. MARC, XVI, 13. — Voir MELCHIOR CANO, *De locis theologicis*, l. III, c. III.

— car c'en est une, nous l'avons vu, — a été formulée dès le début de l'Église, après le triomphe de la Vierge, bien que, tout d'abord orale, peut-être même partielle, elle n'ait été consignée par écrit que dans les siècles suivants. Peu importe, en effet, qu'il y ait eu ou non, sur ce point, progrès dans l'interprétation de l'Écriture ou dans l'extension de la tradition orale; l'Assomption n'en ferait pas moins nécessairement partie de la révélation, quoiqu'on ne l'eût reconnu que plus tard, puisque, dans le premier cas, elle se confondrait avec les autres vérités de la Bible, et que, dans le second, elle émanerait, comme de sa source, du pouvoir doctrinal propre aux Apôtres. Remarquons-le bien, le développement d'une vérité dogmatique qui n'aurait pas pour base l'enseignement des Apôtres ou l'Écriture Sainte, ne saurait, à lui seul, apporter toute la certitude voulue à la croyance de l'Église; car celle-ci ne peut inférer rigoureusement sa croyance que d'une tradition révélée; c'est le seul fondement possible, en dehors de documents apostoliques. La persuasion infaillible garantissant l'absolue certitude de la résurrection et de la vie glorieuse du corps de l'auguste Vierge doit donc nécessairement reposer sur une autre base que sur des inductions qui, — nous l'avons vu plus haut — ne fixent pas l'esprit d'une manière irrévocable dans la conclusion et laissent possibilité à d'autres desseins de Dieu sur sa Mère immaculée. Par conséquent, la tradition et l'enseignement dogmatiques n'ont pu, par leur seul développement externe, amener l'Église à enseigner sa foi avec cette certitude complète, inébranlable, infaillible, qui s'attache à sa parole. Il faut trouver ailleurs la vraie raison de sa conduite; et puisqu'une explication est nécessaire, on doit la chercher dans la plus plausible des possibilités. Il n'y en a qu'une: l'existence d'une tradition orale dérivant de la source apostolique et transmise authentiquement par l'enseignement du magistère ecclésiastique, même supposé le progrès dans l'interprétation typique de l'Écriture. Le type prophétique, alors même que dans son sens obvie et naturel aurait un rapport plus ou moins éloigné avec l'antitype, ne tire toute sa valeur que de la libre volonté de Dieu qui lui donne d'être un signe prophétique. Comme cette libre volonté est par elle-même cachée aux hommes, le sens typique de l'Écriture reste inconnu sans une lumière surnaturelle. L'interprétation des types s'appuie donc sur une révé-

lation qui a sa source dans les Livres inspirés, comme il y en a plus d'un exemple, ou bien dans la tradition orale. Si l'antitype est connu par le moyen de cette tradition orale apostolique, l'Église, interprète infaillible de tous les sens de l'Écriture, peut découvrir et enseigner le rapport de deux termes, du type et de l'antitype. Mais elle a toujours besoin de recourir à l'enseignement apostolique qui, s'il ne lui a pas révélé le sens du type, lui fait connaître l'existence de l'antitype. Or, l'Église ne saurait avoir accepté cette tradition d'un faussaire ou d'un hérétique, ni d'un ou plusieurs auteurs orthodoxes parlant en leur propre nom, ni même d'une révélation privée, car la parole d'un homme, quel qu'il soit ne peut, par elle-même, constituer une doctrine infaillible et destinée à l'ensemble des chrétiens, et les communications spéciales de Dieu à une âme privilégiée n'ont point ce caractère de catholicité qui distingue le dépôt de la foi. Comme la doctrine de l'Assomption est, de la part de l'Église, au VII^e siècle, au VI^e et même au V^e, l'objet d'une croyance et d'un enseignement authentiques et par conséquent certains, indubitables et infaillibles, elle ne procède donc point d'une autorité purement humaine, parce que celle-ci n'aurait pu lui donner la certitude absolue que cette croyance n'a pas par elle-même, mais qu'elle possède en réalité. Il est évident, après avoir procédé par voie d'élimination, qu'il ne reste plus à cette certitude aussi complète d'autre fondement que celui d'une tradition divino-apostolique reposant, comme toutes celles du même genre, sur la garantie divine.

La doctrine de l'Assomption étant du ressort de la théologie, nous devons nécessairement pouvoir trouver les raisons de son absolue certitude, et nous ne saurions nous récuser en face de ce problème dont la solution découle, on le voit, des principes mêmes de la science théologique. Loin d'être inexplicable, l'origine de la croyance à l'Assomption cadre parfaitement avec le caractère de la doctrine révélée. Si quelques-uns ne l'ont pas aperçu, c'est parce qu'ils se sont enfermés dans le domaine trop étroit de l'histoire écrite, alors qu'il s'agissait de théologie; ou mieux, c'est parce que les idées fausses d'une critique exagérée les empêchaient d'admettre l'existence d'une tradition orale officielle, remontant à l'époque même de la résurrection de la Sainte Vierge. Rien cependant de plus conforme à la constitution même de l'Église qui re-

pose sur la parole vivante des pasteurs établis de Dieu pour enseigner la doctrine révélée ; rien de plus conforme aussi à la saine philosophie, qui range la tradition orale parmi les témoignages capables d'asseoir une vérité historique. La croyance à l'Assomption, en tant que tradition, relève donc partiellement de l'histoire, dont nous avons pu dire plus haut qu'elle était nécessaire à l'étude complète de la définibilité du privilège de Marie. On voit dans quel sens et dans quelle mesure.

De ce qu'une vérité n'a pas d'attestation écrite durant les premiers siècles, il faut se garder de croire qu'elle était ignorée des pasteurs et des fidèles, encore moins qu'elle n'a pu, en raison de ce silence, faire partie du dépôt révélé. Tous les dogmes n'ont pas été consignés par écrit, et le principe de la tradition dogmatique orale est essentiel à la constitution même de l'Église, d'après l'enseignement des deux conciles de Trente et du Vatican (1). « Il y a beaucoup de choses, dit saint Augustin, que l'Église universelle garde et que l'on croit avec raison avoir été prêchées par les Apôtres, quoiqu'elles ne soient écrites nulle part (2). » N'en trouvons-nous pas plusieurs parmi les dogmes catholiques, dont aucun document des premiers siècles ne fait mention et qu'il est impossible de rattacher à l'enseignement apostolique à l'aide des seuls témoignages de la tradition écrite ? Et pourtant, comme ils font partie du dépôt révélé et que ce dépôt a été confié par Dieu aux Apôtres, ils remontent nécessairement jusqu'à la prédication de ceux que le Christ avait établis les promulgateurs de la doctrine surnaturelle. Quand il n'y a pas d'autre explication possible à la certitude absolue d'une croyance, comme c'est le cas pour l'Assomption, non seulement on ne doit pas hésiter à recourir à l'existence d'une tradition dogmatique orale et d'un enseignement authentique de l'Église, mais la théologie et le simple bon sens nous y obligent.

Selon Scheeben, lorsqu'on veut se rendre compte du caractère apostolique d'une doctrine, il n'est pas nécessaire de constater « d'une manière directe et positive par des documents contemporains, qu'à toutes les époques et spécialement dans l'époque la

(1) Conc. Trid., sess. IV. — Conc. Vatic., const. *Dei Filius*, c. II, de revelatione.

(2) Sunt multa quæ universa tenet Ecclesia, et ob hoc ab apostolis præcepta creduntur, quanquam scripta non reperiantur. *De Bapt.*, l. 5, c. 23. *P. L.*, t. XLIII, c. 192.

plus voisine des Apôtres, l'Église a rendu un témoignage actuel de cette doctrine. Il n'est pas même nécessaire, en général, de prouver positivement et directement la tradition d'une époque antérieure. La tradition notoire du présent, là où elle existe, suffit parfaitement, car elle atteste si bien, *ipso facto*, l'existence antérieure, quoique peut-être plus ou moins latente, qu'un catholique n'en peut pas douter. La connaissance directe de la tradition antérieure n'a plus, à ses yeux, qu'une signification scientifique (1) », — nous dirions, nous, n'est plus qu'une simple affaire d'érudition. Il suffit d'appliquer ici le principe formulé par Melchior Cano, qui s'entend tout aussi bien de la doctrine que de la discipline : *Si quidquam est nunc in Ecclesia communi fidelium consensione probatum, quod tamen humana potestas efficere non potuit, id ex Apostolorum traditione necessario derivatum est* (2). Que les historiens nous donnent, s'ils le peuvent, les raisons positives du silence des monuments écrits au sujet de la doctrine de l'Assomption, c'est la tâche toute secondaire qui leur revient. Mais la théologie les oblige, s'ils veulent rester orthodoxes, à admettre que la croyance à l'Assomption dérive de l'autorité surhumaine des Apôtres et qu'elle a été enseignée par le magistère de l'Église, avant même l'époque où la pratique de la liturgie et les documents les plus incontestables nous la montrent reçue en Orient et en Occident. Il faut en venir là, sous peine de déclarer inexplicable l'origine de cette doctrine absolument certaine. Elle date donc du temps des Apôtres ; et son caractère nettement doctrinal la distingue des traditions *simplement apostoliques*, que les Apôtres ont enseignées en leur nom, et la range parmi les traditions *divines* ou *divino-apostoliques*, qu'ils ont transmises au nom de Dieu et comme ses porte-parole. Ces deux dernières catégories ont la même autorité et ne se distinguent que *ratione primi præconis visibilis*, selon le mot très juste de Mazzella (3). Pour les premières, c'est Notre-Seigneur visible qui les a apprises lui-même aux Apôtres ; pour les secondes, c'est encore Notre-Seigneur invisible, qui les enseigne par l'intermédiaire de ses Apôtres, prédicateurs visibles.

(1) *Dogmatique*, t. I, n. 361, 2.

(2) *De locis theologicis*, l. III, c. IV.

(3) *De Religione et Ecclesia*, n. 322.

Dans laquelle de ces deux classes rentre la doctrine de l'Assomption? Plus probablement dans la seconde, c'est-à-dire dans les traditions divino-apostoliques; car rien n'autorise à penser que Notre-Seigneur a, de sa propre bouche et à l'avance, annoncé à ses disciples la résurrection de sa très sainte Mère. Peut-être est-ce là un des points que Jésus a dévoilés à ses disciples durant les entretiens intimes de sa vie apostolique ou pendant les quarante jours qui suivirent sa propre résurrection, lorsqu'il leur parlait du royaume de Dieu (1). Nous n'en savons rien, et on ne peut affirmer que ce soit une tradition dominicale. Mais ce qui n'est pas douteux, c'est que le fait de l'Assomption de la Sainte Vierge a été connu des douze, au moins de l'un d'eux, sinon de plusieurs, puisque, comme nous l'avons prouvé, il doit nécessairement reposer sur une tradition apostolique. A-t-il été révélé par une intervention spéciale de Dieu, par une action directe du Saint-Esprit sur l'intelligence d'un ou de plusieurs Apôtres? La résurrection de Marie a-t-elle été constatée au moyen des sens, comme les autres faits miraculeux, par un ou plusieurs membres du collège apostolique? Dieu a-t-il montré à quelqu'un des hérauts de la révélation le corps de la Sainte Vierge dans l'état glorieux? En un mot, de quelle manière la doctrine de l'Assomption est-elle une tradition divino-apostolique?

Ici l'histoire devrait parler, et elle se tait, ou du moins elle ne nous apprend rien de certain et d'indubitable; car les documents qui nous rapportent la présence miraculeuse des Apôtres auprès du tombeau vide de la Sainte Vierge sont d'époque tardive, et on ne peut les regarder, au seul point de vue historique, comme la preuve indiscutable d'une tradition orale, remontant aux jours même de l'Assomption; ils ne peuvent même pas placer hors de doute le lieu de la mort et du sépulcre de la divine Mère du Sauveur. Si nous n'avions pas l'enseignement infaillible de l'Eglise par divers organes de son magistère ordinaire, comme il a été expliqué, nous ne serions pas assurés de la résurrection de la Sainte Vierge, de l'existence de la prérogative qui couronne toutes les autres; et c'est la seule question qui soit en jeu ici. Les circonstances secondaires de la mort, du tombeau, de la présence des

(1) *Per dies quadraginta apparens eis et loquens de regno Dei. Act. Ap., I, 3.*

Apôtres, du lieu même de la résurrection, sont accidentelles à l'Assomption et ne font pas partie de l'enseignement dogmatique de l'Église, ce sont des détails purement historiques. D'ailleurs, de quelque manière que la résurrection et la glorification du corps de Marie aient eu lieu, on est forcé de conclure que ce fait essentiellement doctrinal rentre dans l'enseignement apostolique, sinon même qu'il a été l'objet d'une révélation proprement dite.

Pour découvrir comment un ou plusieurs Apôtres, — il ne peut être question d'autres ici, — l'ont connu, il n'y a que cinq suppositions possibles :

Ou bien, de l'absence du corps de Marie dans le tombeau, l'on a conclu à son Assomption; ou l'on a vu son corps être miraculeusement enlevé dans les airs par un moyen choisi de Dieu, le ministère visible ou invisible des Anges, par exemple; ou la Vierge ressuscitée a été vue monter au ciel; ou son corps immaculé a été aperçu dans la gloire; ou Dieu a révélé ce privilège de sa Mère, par révélation spéciale.

Or, dans le premier cas, c'est-à-dire, devant le tombeau vide de son précieux dépôt, tout Apôtre devait confesser son ignorance de l'endroit où se trouvait le corps de Notre-Dame, puisque l'Assomption ne découle nécessairement d'aucune vérité déjà connue, nous l'avons prouvé. Sans doute, les Apôtres pouvaient émettre des probabilités assez grandes, mais incapables d'entraîner une certitude parfaite, irrésistible, telle que celle qui accompagne un point de doctrine enseigné authentiquement par eux, comme l'a été l'Assomption. C'est donc que Dieu l'a révélée lui-même à l'un d'entre eux, sinon à plusieurs, et a donné ainsi à notre mystère la sanction de son infaillible et adorable autorité, en dehors de celle qui lui revient de par sa nature de doctrine apostolique.

Si, comme certains auteurs l'ont prétendu, la réunion de l'âme de Marie à son corps eut lieu dans le ciel, la Sainte Vierge ne serait pas sortie vivante du tombeau, mais Dieu aurait transporté miraculeusement la dépouille mortelle de Notre-Dame au séjour des bienheureux, où se serait produite la résurrection. De cet enlèvement merveilleux du corps de la Vierge, un apôtre, plusieurs peut-être auraient été les témoins; ils n'auraient pu cependant conclure à la résurrection et à l'Assomption, puisqu'ils auraient vu seulement un corps inanimé être transporté en un lieu qu'ils ignoraient. Il

faudrait donc, même dans cette hypothèse, recourir à une révélation spéciale pour expliquer l'absolue certitude de l'enseignement apostolique à ce sujet.

Dans le cas où les Apôtres, au moins l'un d'eux, auraient vu la Sainte Vierge ressuscitée s'élever au ciel, ils auraient constaté, par les moyens naturels ordinaires, le miracle de la résurrection de Marie. Pouvaient-ils conclure à la présence au ciel de son corps virginal et désormais glorieux? Étaient-ils en droit d'affirmer qu'il était réuni à son âme bienheureuse qui, comme forme substantielle et principe de mouvement, lui communiquait un reflet de sa propre gloire (1)? Peut-être virent-ils, de leurs yeux, quelques effets des qualités du corps glorifié, car le Seigneur voulut probablement manifester la gloire de sa Mère à ceux qui fréquemment avaient joui de sa société et de ses conseils. Mais cette gloire extérieure que les Apôtres ont pu voir ne se présentait pas nécessairement à eux comme quelque chose de permanent; ils pouvaient n'y voir qu'une manifestation passagère, semblable à celle dont quelques-uns d'entre eux avaient été témoins sur le Thabor pour Notre-Seigneur. Rien ne les autorisait à conclure, naturellement, l'identité de cette gloire avec celle des corps glorieux. En effet, les qualités glorieuses sont invisibles par elles-mêmes; leur principe, l'âme bienheureuse, ne peut être vue naturellement. Les Apôtres ne purent donc apercevoir, naturellement, que les effets de la gloire intime et des qualités qu'elle produit dans le corps, selon l'opinion de saint Thomas (2). Or, ces effets, par exemple, le rayonnement et l'ascension d'un corps, ne dénotent pas, par essence, les qualités glorieuses au regard naturel, même du théologien le plus exercé, car ils peuvent procéder de toute autre cause, soit surnaturelle et miraculeuse, soit préternaturelle et diabolique. Donc les Apôtres, quelle que fut leur connaissance de la doctrine, étaient naturellement incapables d'attribuer, à coup sûr, à la béatitude de Marie, la gloire qui entourait son corps ressuscité. Sans

(1) *Dicendum quod anima et est forma corporis et motor : unde cum dotes corporis ad hoc ordinentur ut corpus perfecte animæ subjiçatur, hoc erit, ut subjiçatur ei perfecte, et sicut formæ et sicut motori.* Saint Thomas, *In IV, dist. 49, q. 4, a. 5. quæstiunc. 3.*

(2) *Causam harum proprietatum quidam attribuunt luci, quam dicunt esse de naturâ quintæ essentiæ, et venire in compositionem humani corporis. Quod quia frivolum est, et fabulosum, sequens August. dicimus quod procedunt ex virtute animæ glorificatæ.* *Collegii Salmanticensis cursus theologicus*, t. V, p. 337.

doute, en vertu de cette prérogative apostolique qui préservait leur foi de toute défaillance et de toute erreur, ils n'avaient pas à craindre l'illusion ; mais ce privilège était d'origine surnaturelle, parce que, naturellement, ils pouvaient être trompés par le démon, transformé en ange de lumière, comme peuvent l'être les plus grands saints et les plus grands théologiens, livrés à leurs propres forces ; et une si extraordinaire prérogative ne leur était accordée qu'en raison de leur mission, afin qu'ils ne fussent pas exposés à introduire dans le dépôt de la doctrine des erreurs provenant d'apparitions mensongères ou desuppôts du démon. Cela leur permettait, surnaturellement, de conclure sans crainte que ce miracle de la résurrection et de l'assomption glorieuse de Marie avait une cause divine, sur la nature de laquelle ils ne pouvaient être fixés que par une illumination particulière. Sans elle, en effet, la nature du miracle leur échappait, et par là même, la nature de sa cause ; autrement dit, ils savaient l'existence du miracle, *quod sit* ; ils ignoraient comme il s'opérait, *quomodo sit*. Il leur était donc impossible, à un titre égal, d'affirmer que cette cause était intrinsèque : la gloire de l'âme et les qualités glorieuses du corps, ou extrinsèque : l'action de Dieu ou de ses Anges.

Qu'on n'objecte pas qu'ils devaient croire à la béatitude de l'âme séparée de la Vierge ; la loi ordinaire les empêchait de conclure de sa résurrection, que son corps partageait la gloire céleste. Car, selon l'ordre commun de la Providence, par sa réunion au corps, l'âme doit sortir de son terme et perdre sa béatitude. La résurrection glorieuse des corps est réservée à la fin des temps, et pour proclamer une exception à cette loi générale, il fallait une révélation (1). Nous savons que l'âme qui sort de son terme reprend son corps non glorifié, tandis que Marie, dans l'hypothèse, apparut pleine de gloire. Mais les Apôtres ne pouvaient ni qualifier de céleste la gloire de l'âme en raison de celle du corps qu'ils voyaient et dont ils ignoraient la nature, ni de la gloire de l'âme qu'ils ne voyaient pas et qu'ils devaient supposer disparue, conclure la glo-

(1) Telle était bien la pensée des Pères du concile du Vatican qui demandaient la définition dogmatique de l'Assomption, car parmi les raisons invoquées se trouve celle-ci : « Magni momenti est, animadvertere juxta ordinariam Dei œconomiam animas iustorum, quibus nulla supersit peccatorum poena luenda, illico post mortem ad intuitivam Dei visionem admitti ; ast non ita de corporibus, quæ tantum in novissimo judicii die evigilabunt resumptoque spiritu divino intuitu fruuntur. » MARTIN, l. c., p. 107

rification du corps (1). Ainsi, l'hypothèse que nous venons d'examiner ne peut, pas plus que les deux précédentes, donner raison de la certitude complète, inéluctable, de l'Assomption; seule une intervention divine peut l'établir; le Seigneur seul pouvait apprendre, indubitablement et sans hésitation possible, aux Apôtres, qu'il faisait exception à la loi commune en faveur de Marie, et qu'il anticipait pour elle le moment de la résurrection avec toutes ses prérogatives.

Si la Très Sainte Vierge a été montrée, vivante et glorieuse, en corps et en âme dans le ciel, à un Apôtre ou à plusieurs; si, comme pour saint Étienne, les cieux se sont ouverts devant les Apôtres et s'ils ont vu le triomphe de Marie ressuscitée, il est évident que l'on se trouve là en présence d'un miracle qui constitue un véritable mode de révélation par lequel Dieu aurait fait connaître à quelque privilégié la gloire totale de sa Mère, car une pareille manifestation est absolument en dehors de la loi ordinaire. Et de la sorte, cette hypothèse, comme toutes les autres, nous conduit nécessairement à admettre que les Apôtres n'avaient qu'un seul moyen de parvenir indubitablement à la connaissance de l'Assomption; c'est notre dernière hypothèse: celle d'une révélation, quel qu'en soit le mode, d'ailleurs inconnu, qui, en instruisant les promulgateurs de la foi et en suppléant à leur impuissance naturelle, a pu fonder leur enseignement, et par là même notre croyance.

Enfin, à un autre titre, comme doctrine, objet propre de l'enseignement apostolique, la croyance à l'Assomption fait partie du dépôt révélé, d'après ce que nous avons dit du pouvoir doctrinal des Apôtres.

Les Pères du Concile du Vatican, signataires de la supplique

(1) Une opinion théologique, peu vraisemblable et difficile à concilier avec la véracité de Dieu, qui ne peut nous tromper, prétend que Dieu infuserait l'erreur non coupable, ou tout au moins coopérerait à l'erreur prise formellement. Quelques-uns en prendraient peut-être occasion de nous objecter que Dieu aurait pu, *a fortiori*, faire adhérer les Apôtres, avec une absolue certitude, à une conclusion dont les preuves n'avaient en soi que des probabilités plus ou moins grandes, incapables de dissiper toute crainte d'erreur. A supposer qu'il ait pu en être ainsi, nous aurions là un mode singulier, mais réel, de révélation, par lequel Dieu, sans se manifester et sans éclairer l'esprit, par une simple impulsion, qui ne saurait être un motif de crédibilité, forcerait l'intelligence à donner un assentiment certain, alors qu'elle continue à voir qu'elle ne peut donner qu'un assentiment probable. Ce serait peu conforme à la nature de la foi qui, pour être inévidente, réclame cependant une certitude fondée et raisonnable.

demandant la définition dogmatique de l'Assomption, disaient donc avec raison : *Nisi firmissima Ecclesiæ fides quoad corpoream Beatæ Mariæ Virginis assumptionem dici velit levis nimis credulitas, quoa vel cogitare impium est, procul dubio eam a Traditione divino-apostolica, id est a Revelatione ortum habere firmissime tenendum.* C'est absolument, on le voit, la conclusion de notre raisonnement. Et les prélats ajoutent encore ceci qui confirme notre hypothèse de la révélation faite même à un seul, et qui s'accorde parfaitement avec l'enseignement général des théologiens sur la date finale des révélations catholiques : *Quod gloriosum quidem fucinus Divo Evangelistæ Joanni, qui post Beatæ Virginis dormitionem obiit, revelatum esse potuit* (1).

Il ne peut venir à la pensée de personne que cette révélation ait été faite à de simples fidèles, qui l'auraient transmise aux Apôtres, car ceux-ci étaient établis docteurs et pasteurs pour enseigner et non pour être enseignés. Par une contradiction imputable à Dieu lui-même, c'eût été le renversement des rôles. Et quand même, par impossible, le fait aurait eu lieu, cette révélation privée serait entrée, par l'acceptation des Apôtres et en vertu de sa nature doctrinale, dans le dépôt de la vérité surnaturelle, dont ils étaient seuls les témoins divins et les promulgateurs infaillibles.

En résumé, pour que l'esprit se repose avec une certitude complète dans une conclusion parfaitement établie, et pour que son assentiment au dogme de l'Assomption soit raisonnable, *rationale obsequium*, c'est au témoignage divin, manifesté par un ou plusieurs Apôtres, qu'il nous faut absolument recourir.

IX

La doctrine de l'Assomption fait partie du dépôt révélé, soit oral, soit écrit : du dépôt oral, en vertu d'une révélation spéciale, faite aux Apôtres, dont le mode est resté inconnu, et aussi à cause de son caractère de tradition dogmatique d'origine apostolique ; du dépôt écrit, parce que, dans plusieurs endroits de l'Ancien Testament, de véritables types prophétiques ont annoncé la prérogative de la Sainte Vierge. Révélée et provenant de l'enseignement des

(1) MARTIN, l. c., p. 107.

Apôtres, elle peut donc être déclarée officiellement dogme de foi, et définie authentiquement par l'Église comme vérité appuyée sur la parole de Dieu. Cela ressort de notre démonstration, admirablement résumée dans ces paroles des Pères du Concile du Vatican : *Hoc autem factum, quod scilicet hominis corpus ante extremum iudicii diem in cœlis vivet, neque sensibus, neque humana auctoritate notificari potest. Illa vero (Assumptio Deiparæ corporeæ) definibilis de fide est, quia inter facta dogmatica sensibus non subjecta accensetur atque traditioni divine-apostolicæ consignatu est* (1). C'est la possibilité intrinsèque de la définition dogmatique. Il en est une autre, extrinsèque, d'importance tout à fait secondaire, qui regarde les motifs que le pouvoir enseignant a de définir un dogme, spécialement les avantages qui doivent en résulter pour la doctrine surnaturelle elle-même et pour le peuple fidèle. Les uns et les autres ont été déterminés, en un sens général, dans la première partie de cette étude; il suffit d'en faire l'application à la doctrine de l'Assomption. C'est chose trop facile, car la vérité des principes une fois démontrée, personne ne peut, sans manquer aux lois de l'esprit humain et sans contredire la vérité catholique, rejeter la conclusion qui s'en dégage nécessairement.

Le progrès logique de la connaissance du dépôt révélé, l'état imparfait d'une doctrine dont la nature n'est pas encore nettement précisée, le rôle d'interprète de la vérité surnaturelle dévolu à l'Église, appellent, en quelque sorte, la définition dogmatique de l'Assomption, qui doit procurer une nouvelle gloire à la divine Mère de Notre-Seigneur. C'est en cela que consiste le premier et le plus important résultat de l'acte doctrinal du Saint-Siège; il en découle comme une conséquence rigoureuse. Le jour où le Vicaire infallible de Jésus-Christ, assisté de l'Esprit de Dieu, déclarera à la face de l'univers catholique, que la doctrine de l'Assomption, dès maintenant et depuis de longs siècles indubitable et certaine dans l'Église, a été révélée de Dieu et repose sur l'autorité même de la sagesse infinie, ce jour-là un rayon de gloire accidentelle s'ajoutera à l'éclat de la douce figure de la Sainte Vierge, et sa couronne dogmatique s'enrichira d'un fleuron du plus haut prix; car tout le monde saura désormais que la croyance à sa résurrec-

(1) MARTIN, l. c., *ibid.*

tion a, pour garant, non la parole de l'homme, mais le témoignage de Dieu lui-même. Tous les mystères du Rosaire, sans exception, devront être crus de foi divine, puisque le couronnement se trouve compris dans l'Assomption, entendue au sens total, c'est-à-dire, comme embrassant la résurrection et la vie glorieuse du corps immaculé de Notre-Dame.

« Cette définition, dit Scheeben, ne répondrait pas seulement au pieux désir de voir Marie glorifiée partout, mais elle établirait encore un dogme, qui prend une place importante dans l'organisme des autres dogmes, comme pendant à la résurrection du Christ. On pourrait poser comme thèse : De même que la résurrection du Christ, qui est, même extrinséquement, attestée d'une manière si splendide par des témoins oculaires, est matériellement et formellement le fondement de la foi et de l'espérance chrétiennes ; de même l'Assomption de Marie, garantie par celle du Christ et contenue matériellement dans la foi, formera-t-elle, à côté de la première, le couronnement de la foi en l'œuvre de la Rédemption objectivement achevée, et un gage secondaire de l'espérance chrétienne. Sous cette forme, on accentuerait l'analogie et la différence entre les deux faits (1). »

Après les intérêts mêmes de la doctrine, c'est-à-dire, après la lumière faite sur le vrai caractère de la croyance, il convient, au moins, de signaler le grand avantage qui résulterait, pour les fidèles, de la définition dogmatique de l'Assomption. Ce qu'ils sont tenus, actuellement, de croire de foi ecclésiastique, ils le croiraient désormais de foi divine ; leur assentiment revêtirait une dignité nouvelle, en rapport nécessaire avec son objet formel. Ils sauraient non seulement que Marie est au ciel, en corps et en âme, mais que le Seigneur lui-même nous assure de ce fait, et que, loin de l'exposer au doute, il l'a révélé et pris sous sa divine garantie, lui donnant ainsi une certitude plus élevée que celle même de l'autorité de l'Église. Ils connaîtraient mieux la glorieuse prérogative de Notre-Dame, et leur science reposerait sur l'autorité de Dieu. Ne faut-il pas croire que leur piété envers Marie, plus éclairée, s'épanouirait en fruits plus abondants de salut ? Ceux qui ignorent la valeur et le mérite de l'acte de foi divine, et ceux que l'on appelle

(1) *Dogmatique*, n. 1761.

les *minimistes*, qui veulent bien croire à la parole du Seigneur, mais le moins possible, qui trouvent déjà trop grand le nombre des dogmes et qui le verraient diminuer avec satisfaction, ceux-là seuls pourraient être troublés d'une définition dogmatique. Il suffit d'éclairer les premiers, et de représenter aux seconds que leur opinion est injurieuse pour Dieu, et procède d'un fonds d'orgueil plus ou moins déguisé, d'une véritable ignorance de l'ordre surnaturel et d'une coupable mésestime des dons divins. Tout chrétien doit savoir que la certitude de la foi surpasse toute autre certitude, même celle des premiers principes, à cause du témoignage de Dieu sur lequel elle s'appuie, et que les hésitations de notre intelligence ont leur source dans la faiblesse de notre esprit, non dans la cause de la foi qui exclut toute crainte d'erreur (1).

Parmi les avantages que la définition solennelle de l'Assomption procurerait au monde, il est impossible de ne pas noter le secours spécial qu'elle vaudrait à l'Église en ces temps troublés, où la foi diminue chez un grand nombre, et où l'homme paraît oublier les lois fondamentales de la vie intellectuelle et morale, à mesure qu'il connaît mieux, ou moins mal, le monde visible. « Plus le nombre de nos adversaires est grand, plus ils persécutent insolemment Jésus-Christ dans son Église, plus aussi l'Église qui est en guerre avec les puissances de ténèbres, doit demander l'aide et le secours de Celle qui a brisé la tête du serpent, plus elle doit louer et vénérer Celle qui, en priant son Fils, a écrasé seule toutes les hérésies (2). » C'est l'intelligence de ce devoir, qui faisait agir les Pères du concile du Vatican, lorsque, au nombre de près de deux cents, ils demandaient au Pape de déclarer l'Assomption dogme de foi, comme l'Immaculée Conception. A leurs yeux, cet acte

(1) Nous ne résistons pas au désir de citer, à ce propos, un passage de Gonet : « Certitudo fidei superat certitudinem omnium scientiarum naturalium, imo et ipsius habitus primorum principiorum, tum quia nititur motivo magis infallibili, nempe divino testimonio, tum etiam quia assensus scientiarum naturalium et habitus primorum principiorum est a natura nos moventead illum; assensus autem fidei est a motione et impulsu Spiritus Sancti, excitantis piam motionem ad credendum, qui est causa firmior et infallibilior quam natura movens nos ad assensum primorum principiorum. Unde videmus ipsa notissima scientiarum humanarum principia quandoque a fide corrigi aut limitari... Fides vero cum obscuritate et inevidentia conjuncta est; ex quo provenit quod fides indiget pia motione voluntatis. Dubitatio, si adest, non est ex parte causæ fidei, sed quoad nos, in quantum non plene assequimur per intellectum ea quæ sunt fidei. » *De virtutibus theologicis*, c. xi. — *Manuale thomistarum*, t. V, p. 173.

(2) Mgr Kœtt, évêque de Fulde, à Pie IX (*Summa aurea mariana*, t. VIII, p. 571).

solennel du pouvoir enseignant aurait été une victoire éclatante sur les erreurs du siècle, sur le rationalisme, le matérialisme et l'indifférentisme modernes; il aurait ranimé la foi au dogme de la résurrection de la chair; il aurait rapproché les dissidents de la vraie Église par la vertu de Celle qui, selon la parole de la liturgie, a vaincu les hérésies dans le monde entier; il aurait apporté consolation, joie et secours à tous les chrétiens (4). Ces légitimes espérances ne se réalisèrent pas. Les événements que l'on sait, vinrent interrompre les travaux du concile, et contraignirent le Pape de suspendre les séances de l'auguste assemblée; les prélats durent se séparer avant même que tous aient pu étudier le vœu que l'archevêque de Catane, M^{sr} Dusmet, de l'ordre de Saint-Benoît, et l'évêque de Lipari présentaient à leur signature.

Qu'on ne dise pas que les évêques, qui sollicitaient, en 1870, la définition dogmatique de l'Assomption, demandaient simplement une affirmation du privilège de l'auguste Vierge. Rien ne serait plus faux, ni plus contraire aux expressions mêmes, dont ils se sont servis; il faudrait vraiment faire violence au sens naturel des mots et méconnaître les principes de la théologie. Quand on invoque en termes explicites la tradition divino-apostolique, la révélation, pour établir la possibilité d'une définition, il est de toute évidence que l'on veut parler d'une définition dogmatique, et non pas d'une décision doctrinale inférieure, qui ne correspondrait point aux raisons apportées pour la justifier. Par nature, l'enseignement qui procède de la révélation, ou de la tradition divino-apostolique, réclame l'acte de foi divine, et appartient à un ordre supérieur aux enseignements qui ont leur garantie dernière dans l'autorité de l'Église et n'exigent que l'assentiment de foi ecclésiastique. Puisque les Pères du concile du Vatican croyaient que la doctrine de l'Assomption de la Sainte Vierge a sa source dans la révélation, ils ne demandaient donc pas qu'une simple décision doctrinale vînt affirmer une croyance déjà suffisamment enseignée et obligatoire dans l'Église. Or, ils regardaient l'Assomption comme un fait dogmatique, dont la connaissance a son origine dans la tradition divino-apostolique et la révélation : *Procul dubio eam a Traditione divino-apostolica, id est a revelatione ortum habere firmissime*

(4) *Momenta pro invocatae definitionis opportunitate*. MARTIN, l. c., p. 108.

tenendum... Neque locupletissima SS. Patrum testimonia a remota ætate ad duodecimum usque sæculum desiderantur, qui uti testes divinæ revelationis hanc veritatem propugnant, atque in nonnullis Sanctarum Scripturarum oraculis etiam insinuari autumant (1). Voici encore quelques-unes de leurs expressions : *Tenerrimi hujus promulgatio dogmatis... Dogmatica ejusdem definitio ex fide divinitus crederetur... Dogmatice declarare ac definire dignetur, etc...* (2). Leur intention est donc clairement exprimée.

D'ailleurs s'ils n'avaient pas demandé une définition dogmatique, leur conduite n'aurait pas eu de raison d'être suffisante. Car, à quoi bon affirmer de nouveau une doctrine que tout le monde catholique accepte sans conteste ? Ne serait-ce pas donner à entendre que les diverses formes du magistère, par lesquelles l'Église nous l'enseigne sont insuffisantes ? Ne serait-ce pas mettre quelque peu en doute l'infailibilité de son enseignement ordinaire ? Il en va tout autrement dans le cas d'une définition dogmatique, qui aurait pour objet non l'existence et la vérité d'une doctrine, mais son caractère et son origine. Ce serait vraiment la solution d'une question, sur laquelle le pouvoir ne s'est pas encore prononcé authentiquement (3).

La supplique des Pères du concile du Vatican a été pieusement recueillie par les évêques de notre temps. En moins de deux ans, plus de cent dix prélats ont fait parvenir au Souverain Pontife leur *votum* personnel, exprimant le désir de voir la Sainte Vierge glorifiée dans son Assomption. Il y en a de toutes les parties du monde, des pays de mission comme des pays réputés catholiques, de la Chine et de l'Amérique comme de l'Italie et de la France ; mentionnons sommairement les suppliques épiscopales qui sont venues au Saint-Père, d'Espagne, de Suisse, de France, d'Angle-

(1) *Momenta pro dogmaticæ definitionis Assumptionis corporeæ Beatæ Mariæ Virginis in culum possibilitate*. MARTIN, l. c., p. 107.

(2) *Ibid.*, 108, 199.

(3) Depuis le concile du Vatican, quelques travaux ont été publiés sur l'Assomption. Plusieurs ne traitent pas sa définibilité comme dogme de foi, ou ne le font qu'imparfaitement. Ils sont d'ailleurs de valeur très diverse, pour la plupart diffus, et ne servent pas la question d'assez près. Nous en avons cependant retiré quelque profit ; car, nous les avons eus presque tous entre les mains, et nous sommes heureux de rendre hommage à la science de leurs auteurs. Nommons spécialement : Vaccari, Lana, de Luise, Jannucci, Perrella, Scelzo, sans oublier les articles des chanoines Clino Crosta et Provitera. Notre première dissertation a été traduite en espagnol par D. Brugulat, et en italien par Mgr Falaschi.

terre, du Monténégro, d'Albanie, de Turquie, du Portugal, du Canada, du Mexique, des Antilles, de l'Équateur, du Guatemala, du Brésil, du Pérou, de la Chine, du Japon, de l'Inde, du Soudan, de l'Australie, mais surtout de l'Italie, qui, jusqu'à cette heure, occupe le premier rang dans ce solennel hommage rendu en même temps à la sublime prérogative de Marie et au pouvoir doctrinal de Pierre. Il semble que nous assistons à cette heure, à un mouvement semblable à celui que le Saint-Esprit suscita dans l'Église avant la définition dogmatique de l'Immaculée Conception, lorsque les évêques, soit séparément, soit réunis dans des conciles provinciaux, demandaient à Grégoire XVI et à Pie IX de proclamer l'origine divine de la croyance à l'exemption du péché originel chez la divine Mère de Notre-Seigneur Jésus-Christ. On n'a pas oublié la joie qui s'empara du monde catholique, lorsque le Pape, exilé à Gaète, adressait aux évêques la lettre pontificale qui leur notifiait la prochaine définition; c'est alors que, d'un pays hérétique, où la vraie foi comptait peu de fidèles, le vicaire apostolique de Suède, M^{re} Studach, écrivait au Souverain Pontife : « Je ne sais comment exprimer ma joie de ce que Dieu a inspiré à Votre Sainteté de s'occuper plus que jamais de l'importante question de l'Immaculée Conception, dans ce temps qui a, plus que tout autre, besoin de l'intercession et de la protection puissante de la Sainte Vierge. La solution de cette question viendra mettre en rage tout l'enfer, mais elle sera le triomphe complet de la Mère de Dieu sur la terre, et fixera les yeux de l'univers catholique, d'une manière spéciale, sur le Saint-Siège, et même ceux des hérétiques de bonne foi (1). »

Certes, notre époque n'a pas moins de raisons que le siècle précédent, de demander et d'attirer sur elle le secours de Marie. Aussi la piété filiale des catholiques envers Notre-Dame les a-t-elle portés à joindre leurs vœux à ceux de leurs pasteurs sous la forme de la prière, qui depuis quelques années s'élève de plus en plus suppliante vers le ciel, afin d'obtenir de la Providence la définition dogmatique de l'Assomption. Ce mouvement qui s'est manifesté, au même moment, sans entente préalable, sur divers points

(1) Mgr MALOU. *Histoire de la définition dogmatique de l'Immaculée Conception de la T. S. Vierge* (*Summa aurea Mariana*, t. VIII, p. 571).

du monde catholique, et dont un des plus ardents foyers se trouve au sanctuaire de N.-D. de Pompéi, près Naples, semble, on peut le croire, venir de l'Esprit de Dieu. C'est l'Église enseignée qui demande à l'Église enseignante la précision d'un point de la doctrine surnaturelle et qui sollicite un nouveau triomphe pour l'incomparable Reine du ciel ; elle comprend qu'il n'en est pas de plus fondé en théologie et de plus utile à la société chrétienne. Puissent les pieux serviteurs de Marie obtenir bientôt, par leurs ardentes supplications, que le Seigneur inspire à son Vicaire sur la terre, la volonté de prononcer un jugement doctrinal, qui donnera un nouvel élan à la dévotion des fidèles envers leur Mère ! Le Pape, en effet, docteur suprême et infaillible, peut seul, en dernier ressort, juger de la question elle-même et de l'opportunité d'une définition. « Le Souverain Pontife, dit le savant évêque de Tulle, M^{sr} Berteaud, a une grâce spéciale d'enseignement. Quand le Saint-Esprit ne l'inspire pas, il ne prononce rien de sa chaire. Un concile général l'appelle admirablement l'*organe du Saint-Esprit*. Il y a dans cette expression toute une doctrine : l'instrument musical a une voix, mais l'harmonie dort dans ses flancs ; elle ne s'en échappe que lorsqu'il est frappé ; qu'aucun doigt ne le touche, il est silencieux... Or, le Saint-Esprit descend selon sa sagesse ; il a ses heures marquées. Quand le Souverain Pontife sentira au dedans de lui-même les impressions divines, quand après les jeûnes, les prières, les larmes et les saints sacrifices de l'Église, après ses propres et ardentes supplications, il entendra les commotions célestes, on pourra conjecturer que le moment est venu. Qu'il se mette à l'œuvre, il domine désormais le temps, la nature, les vicissitudes de la terre (1). » Il n'est pas obligé de réunir un concile pour prononcer une définition dogmatique ; car l'exercice de son pouvoir doctrinal ne dépend point du consentement des évêques ; il doit seulement prendre les moyens qu'il juge bons pour acquérir la certitude de la révélation d'une doctrine, et s'abandonner à l'Esprit de Dieu, à l'assistance divine qui ne lui fera jamais défaut.

Si maintenant nous portons nos regards en dehors de l'Église catholique, chez nos frères séparés, la définition dogmatique de l'Assomption ne nous apparaît pas moins fondée, ni moins utile. En

(1) *L'Univers*, 26 avril 1855.

effet, comment les diverses Églises orientales schismatiques, malgré leur funeste éloignement, ne se réjouiraient-elles pas de cette glorification nouvelle de la Vierge bénie qu'elles honorent d'un culte si touchant ? Pourraient-elles ne pas approuver, ne pas nous envier peut-être, un acte doctrinal, même émanant d'un pouvoir qu'elles ne reconnaissent pas, qui déterminerait nettement le caractère d'une croyance qui leur est commune avec tous les chrétiens, mais sur la nature de laquelle elles n'enseignent rien de précis. Car, si elles la tiennent pour certaine, elles ne disent pas sur quelle autorité repose cette certitude. Les chrétiens d'Orient ne sauraient donc manquer d'apprécier l'éclat qui viendrait s'ajouter dans l'Église catholique à la gloire de l'Assomption, et l'avantage qu'auraient les fidèles de Rome de faire désormais un acte de foi divine.

Mais s'il en était autrement, si les Églises séparées en prenaient prétexte pour blâmer la conduite du Saint-Siège, cela ne pourrait être que par manque de logique, on vient de le voir, ou parce qu'elles ne veulent pas admettre le souverain magistère du pontife romain. Faudrait-il donc, pour ménager des susceptibilités injustifiées ou des erreurs manifestes, que l'Église gardât le silence et en vint à frustrer les croyants de toute la vérité qu'ils sont en droit d'attendre d'elle, bien plus, à priver la très Sainte Vierge d'une gloire véritable et à supprimer la loi de l'étude et du progrès de la doctrine surnaturelle ? Toute chose bonne peut être l'occasion de fautes pour quelques-uns. Est-ce un motif pour s'abstenir de faire une action sainte et utile au plus grand nombre ? Evidemment non, car ce serait critiquer la bonté de Dieu qui a prodigué aux hommes des bienfaits sans mesure, dont les pécheurs abusent. D'ailleurs, est-il certain que les schismatiques seraient troublés par la définition dogmatique de l'Assomption ? Nous ne le croyons pas, car nous avons plus de confiance dans leur droiture et dans leur jugement. « Ceux qui n'ont pas le bonheur d'appartenir à l'Église, écrivait encore M^{re} Berteaud, devraient être attirés par un symbole où brillent des splendeurs nouvelles ; c'est plus de substance apparue dans l'objet de la foi ; l'âme famélique se rassasiera mieux après ses longs jeûnes. Si après tout, quelqu'un prenait occasion de là pour s'obstiner à rester dehors, qu'y voulez-vous faire ? L'Église ne doit pas être frustrée parce que l'é-

tranger continue d'exercer ses choix dédaigneux. L'hérétique garde son humeur native, il fait ses perpétuels triages; le fidèle accepte le don de Dieu dans son entier (1). »

Mais ici, devant les témoignages et les hommages solennels rendus par les Églises séparées à l'Assomption, on peut se demander si Dieu n'a pas marqué le jour de la définition dogmatique comme devant être le principe de leur retour au centre de l'unité. Il est impossible de ne pas se rappeler les paroles éloquentes du concile grec tenu à Jérusalem, en 1672, sous la présidence du patriarche Dosithée : « Quel est donc ce signe magnifique qui apparut dans le ciel, où Dieu habite, entouré des puissances célestes? Sans aucun doute, c'est la Vierge très sainte, qui a été elle-même sur la terre un signe splendide, en mettant au monde le Dieu incarné, sans rien perdre de son éclatante virginité; c'est donc à juste titre qu'elle est un signe dans les cieux, où elle est montée en corps et en âme au jour de son Assomption. Et bien que son corps immaculé ait été renfermé dans le tombeau, elle est ressuscitée le troisième jour et, comme le Christ, s'en est allée au ciel (2). » Les Coptes, les Éthiopiens, les Arméniens et les Syriens professent la même croyance (3).

Parmi les protestants eux-mêmes, il en est des plus considérables par l'autorité, qui admettent très bien l'existence, au moins la convenance de l'Assomption. Bullinger s'exprime ainsi : « Nous croyons que la très pure chambre nuptiale de la Vierge, Mère de Dieu, et le temple du Saint-Esprit, c'est-à-dire son corps sacré, a été emporté au ciel. » Brenzius dit de son côté : « Il a pu se faire que Marie ait été enlevée au ciel avec son corps. » Et Jean Rivio, disciple lui aussi de Luther, tout en n'osant pas affirmer ouvertement l'Assomption corporelle de Marie, déclare qu'elle lui paraît très vraisemblable et qu'on aurait tort de la nier absolument (4). Sans doute, les protestants de toute nuance ne rendent pas à la divine Mère du Sauveur des hommes les honneurs que la piété filiale des catholiques se plaît à lui prodiguer. Ils ne comprennent

(1) *L'Univers*, 26 avril 1855.

(2) HARDOUIN, *Acta conciliorum*, t. XI, p. 199.

(3) BUSELLI, *La Vergine Maria vivente in corpo ed in anima in cielo*, p. 183-184. — VACCARI, *l. c.*, p. 98-99. — MALAN, *The calendar of the coptic church*, p. 38.

(4) Ces témoignages sont empruntés à l'ouvrage du B. PIERRE CANISIUS, *De Maria Virgine incomparabili et Dei genitrice sacrosancta*, lib. V, c. v (MIGNE, *Summa aurea Mariama*).

pas que Marie est la voie qui mène à Jésus, la médiatrice qui nous procure un accueil plus favorable auprès de son Fils. Peut-être certains trouvent-ils notre culte exagéré. Mais faut-il pour cela que l'Église catholique renonce aux hommages qu'elle rend à la très Sainte Vierge. Faut-il qu'elle demande à Marie de faire trêve aux bienfaits de toute sorte dont elle comble l'Épouse du Christ, et de ne plus accepter, et surtout de ne plus solliciter ni la construction d'églises, ni pèlerinages en son honneur ! Et cela, pour ne pas froisser les préjugés hérétiques des dissidents, ou sous le fallacieux prétexte de ne pas empêcher leur conversion ! Ici, plusieurs sont évidemment victimes d'une théorie fausse au point de vue dogmatique, injurieuse pour la manière de faire de Notre-Seigneur, des Apôtres et des Souverains Pontifes et funeste pour l'Église. En effet, certains pensent que la définition dogmatique de l'Assomption arrêtera les protestants dans la voie du retour à la vraie foi. C'est là une supposition gratuite qui procède d'un zèle plus ardent, ou, si l'on veut, plus timide qu'éclairé. La conversion appartient à l'ordre surnaturel, elle est le fruit de la grâce divine et non le résultat des seuls efforts et surtout des concessions illégitimes de l'homme. Ne serait-ce pas se rapprocher de l'hérésie pélagienne que d'attribuer aux conditions extérieures une importance qui ne leur revient pas ?

On ne saurait prouver d'ailleurs que l'absence de la définition dogmatique de l'Assomption constitue une situation favorable au retour des protestants, et le sens chrétien se refuse à admettre que Marie, la mère de la divine grâce, devienne, en quelque manière, un obstacle au salut des brebis égarées. Si Notre-Seigneur et les Apôtres n'avaient jamais prêché que des vérités agréables à leurs auditeurs, où serait l'Évangile ? Si les Papes et les martyrs avaient gardé le silence devant le monde et les persécuteurs, où serait aujourd'hui l'Église ? D'après le système que nous réfutons, il faudrait mettre la lumière sous le boisseau, pour qu'elle dissipe mieux les ténèbres ; l'Église devrait amoindrir son symbole, offrir aux dissidents un minimum de vérités approprié à leurs injustes exigences, et ramener le dépôt de la foi à la taille la plus voisine de l'hérésie. Or, elle fait tout le contraire. Lorsque quelqu'un veut revenir à elle, il doit tout d'abord souscrire une formule explicite par laquelle il renonce à ses erreurs précédentes. Son premier

devoir est d'accepter toutes les décisions dogmatiques rendues par l'Église dans les siècles passés et toutes celles qu'elle publiera dans l'avenir. Si quelques protestants étaient arrêtés dans leur conversion par cette définition dogmatique, cela prouverait qu'ils n'auraient pas accepté actuellement la doctrine catholique intégrale dont la croyance à l'Assomption fait dès maintenant partie, ni surtout le jour où elle aurait été déclarée dogme de foi.

Pourraient-ils accepter la grâce de la conversion ceux qui seraient offusqués d'apprendre l'existence ou le caractère du glorieux privilège de Celle qui est le canal de toute grâce et par laquelle leur viendrait le bienfait du retour à l'unité? De plus, les dons du Seigneur ne se contredisent pas : destiné à tous et à chacun des fidèles, le bienfait de la définition dogmatique de l'Assomption ne peut donc nuire à la grâce de la conversion, que Dieu accorde aux âmes dociles et aux cœurs droits, sans y être nécessité par les efforts humains; nous touchons là un des plus insondables mystères de la Providence, que plusieurs semblent trop oublier, et qui, cependant, est de foi. La théologie tout entière proteste donc contre un sentiment qui diminue la vérité surnaturelle, qui trouble l'ordre de la grâce et attribue à l'homme une puissance qu'il n'a pas. Lorsque Dieu touchera le cœur des protestants ou des schismatiques, s'ils ne se convertissent pas, ce sera par leur faute et non par suite de la définition de l'Assomption et d'un acte légitime du pouvoir enseignant. Les moyens établis par le Seigneur pour aller à lui ne peuvent pas devenir des obstacles à l'obtention de cette fin.

Ces craintes au sujet de la disparition possible des velléités plus ou moins problématiques de conversion chez quelques dissidents ne peuvent vraiment entrer en ligne de compte avec les grands avantages d'intérêt général que la définition dogmatique doit procurer à l'Église entière. Si l'intérêt privé doit être sacrifié à celui de la communauté, à plus forte raison les préjugés injustes d'étrangers ne peuvent-ils empêcher l'autorité légitime de pourvoir au bien de tous. L'Église doit à ses fidèles toute la vérité, et ce devoir impérieux s'accorde parfaitement avec la mission qu'elle a reçue de travailler, selon ses moyens et avec le succès que Dieu veut, à la conversion des dissidents. De quel droit ces derniers exerceraient-ils une influence dans le sein d'une religion qu'ils ont aban-

donnée injustement? De quel droit arrêteraient-ils sur les lèvres de l'Église la parole de vérité et la forceraient-ils de renoncer à l'exercice le plus sacré de sa charge de gardienne et d'interprète de la révélation? De quel droit priveraient-ils la Sainte Vierge d'une gloire nouvelle, les élus d'une joie spéciale, les chrétiens d'avantages précieux, et Dieu lui-même de l'honneur accidentel que lui procureraient cette exaltation de Marie et l'assentiment de foi divine que les fidèles accorderaient à sa parole?

« Ne nous effrayons pas, disait à l'assemblée des évêques au Vatican, le 20 novembre 1854, le prélat dont nous avons déjà cité les paroles, ne nous effrayons pas de l'opposition présumée des sectes. Elles ne combattront pas la définition du privilège de la Mère de Dieu avec plus d'animosité et d'acharnement que leurs devanciers n'ont combattu les canons du concile de Trente. Que d'objections, que de clameurs n'ont pas été élevées contre les décrets dogmatiques de cette sainte assemblée? Tous les chefs de la réforme les ont attaqués avec fureur et à outrance. Et cependant qui, parmi les protestants de nos jours, connaît encore ces objections? Qui voudrait les reproduire? Elles sont oubliées. Il en sera de même des difficultés que l'hérésie élèvera peut-être contre la définition de l'Immaculée Conception. Si les sectes l'attaquent, tout ce bruit s'évanouira bientôt comme une fumée sous le souffle des vents (1). » Ajoutons que de remarquables conversions de protestants sont venues, à la suite de l'acte pontifical, donner tort aux craintes mal fondées de certains catholiques. La définition dogmatique de l'Assomption serait un moyen, donné à tous les dissidents, de revenir à la vraie Église, aussi bien qu'une source de grâces pour eux comme pour les fidèles. Qui ne le voit pas, ignore ou ne comprend pas l'économie du dogme chrétien. C'est en l'enseignant qu'on le fait connaître, *Fides ex auditu*; la prédication engendre la foi dans les intelligences; mais comment croira-t-on si personne ne prêche la vérité surnaturelle : *Quomodo credent ei, quem non audierunt? quomodo autem audient sine prædicante* (2)?

Auditus autem per Verbum Dei. Le Verbe de Dieu, en se manifestant par l'entremise de son Église, apporte avec lui grâce et

(1) Mgr MALOU, l. c., p. 553.

(2) *Rom.*, I, 17, 14.

lumière. Il attire les cœurs en même temps qu'il éclaire les intelligences et fait descendre en elles un rayon de clarté divine, qui infuse la foi dans les âmes bien disposées et l'augmente dans les âmes justes qui déjà y puisent la vie surnaturelle. *Justis ex fide vivit* (1).

CONCLUSION

Nous avons terminé la tâche, exclusivement théologique, qui nous était imposée et que nous avons accomplie avec amour. Nous avons tenu à ne rien faire entrer dans ce travail, qui ne fût strictement nécessaire à la démonstration de la définibilité de l'Assomption. Il eût été facile d'illustrer nos preuves de citations éloquentes empruntées aux Pères et aux théologiens, et d'y joindre des considérations plus ou moins secondaires qui n'auraient rien ajouté à la force de nos arguments. Il nous a paru préférable de laisser ce soin à ceux qui ont à cœur de favoriser, par la parole et les écrits, le succès de la cause dont nous avons essayé d'établir la légitimité. Le Saint-Siège, seul juge de l'opportunité d'une définition, appréciera la valeur de nos raisons et, au temps marqué par Dieu, dira au monde attentif la parole qui doit proclamer la gloire de la Reine du ciel.

Toute définition dogmatique exige la révélation divine immédiate ou médiate, consignée dans la tradition orale ou dans l'Écriture. L'Assomption ne trouve nulle part ailleurs de fondement suffisant pour justifier la certitude de la croyance actuelle de l'Église. Il a donc fallu interroger le double dépôt de l'enseignement révélé. Dans les Écritures, nous avons admiré quelques-uns des principaux types par lesquels le Seigneur a prophétisé le triomphe de sa Mère; dans la tradition orale, nous avons dû remonter jusqu'aux Apôtres,

(1) *Rom.*, I, 17.

promulgateurs infaillibles de la foi, qui ont appris de Dieu même la résurrection de la Sainte Vierge : ainsi, ils ont enseigné ce fait essentiellement doctrinal avec cette certitude absolue qu'ils ne pouvaient avoir et communiquer que grâce à la révélation. Outre les conditions intrinsèques d'une définition dogmatique, l'Assomption semble réunir également toutes les conditions extrinsèques de convenance et d'opportunité. Tel est, en résumé, l'enchaînement de notre travail. Puisse-t-il contribuer à la glorification de Marie et hâter l'heure, tant désirée, où nous pourrons saisir, à la lumière de la foi divine-catholique, cette gloire complète de Notre Dame, qui ravit de joie les élus.

D. Paul RENAUDIN, O. S. B.

FIN



LA PENSÉE DE SAINT THOMAS

SUR

LES DIVERSES FORMES DE GOUVERNEMENT

Suite (1).

Quand on parcourt, dans les œuvres de saint Thomas, les pages où il est question des diverses formes de gouvernement, on y rencontre à chaque instant des expressions, des formules, des conclusions et des arguments qui semblent se contredire. Ici le D^r Angélique vante les bienfaits de la monarchie (2), là il en dénonce les abus possibles, et combien vigoureusement ! nous l'avons vu (3). Tantôt il loue la république aristocratique dans laquelle il voit une garantie de liberté, de justice, de force et de stabilité (4), tantôt il nous la montre comme un régime d'oppression, de rivalités et de luttes sanglantes (5). La république démocratique nous apparaît à son tour sous deux aspects bien différents ; en certains passages comme un régime légitime et avantageux (6), en d'autres comme une puissance de désordre, d'anarchie intellectuelle, morale et sociale (7). Ces conclusions si opposées déconcertent d'abord le lecteur étonné de trouver de telles contradictions dans un auteur dont la pensée est ordinairement si ferme, si nette, si bien d'accord avec elle-même.

(1) Voir *Revue thomiste* de janv. 1901, juill. 1901, janv. 1902.

(2) *De regimine principum*, l. I, c. II.

(3) *De regimine principum*, l. I, c. II ; I^a II^{ae}, q. 105, a. 1, ad 2 ; *Comm. in Politic.*, l. V, lect. 11 ; cf. *Revue Thomiste*, janvier 1901.

(4) *De regimine principum*, l. I, c. I ; *Comm. in Politic.*, l. IV, lect. 4 ; l. III, lect. 4 et 14 ; cf. *Revue Thomiste*, juillet 1901.

(5) *De regimine Principum*, l. I, c. II et V ; *Comm. in Politic.*, l. II, lect. 12 ; cf. *Revue Thomiste*, juillet 1901.

(6) I^a II^{ae}, q. 90, a. 3, q. 97, a. 1, q. 105, a. 1 ; *Comm. in Politic.*, l. I, lect. 9 ; l. II, lect. 17 ; l. III, lect. 15 ; l. IV, lect. 14 ; cf. *Revue Thomiste*, janvier 1902.

(7) *De regimine principum*, l. I, c. V ; XV et XIX ; *Comm. in Politic.*, l. II, lect. 8 et 14 ; l. III, lect. 8 ; l. IV, lect. 15 et 19 ; l. V, lect. 4 ; cf. *Revue Thomiste*, janvier 1902.

Ces contradictions ne sont qu'apparentes cependant, et elles s'expliquent. Elles s'expliquent si on tient compte du procédé suivi par saint Thomas dans cette étude, c'est le plus souvent un procédé de recherches patientes, d'observation attentive, de fine analyse, d'induction et de *chasse à la vérité* où les formes politiques sont considérées tour à tour en elles-mêmes et dans leur réalisation concrète, où les traits de chacune d'elles sont notés scrupuleusement et sans parti pris avec leurs avantages et leurs défauts, leur bonté et leur laideur. Ces apparentes contradictions s'expliquent surtout si on veut bien se rappeler quelle est la nature du sujet traité. Nous sommes ici en matière contingente où les principes, fixes et invariables en eux-mêmes, mais indéterminés quant à leur application, donnent lieu à des conclusions pratiques différentes suivant qu'on est « en deçà des Pyrénées ou au delà » ; en matière morale où le vrai pratique se trouve le plus souvent, non dans un extrême absolu, mais dans un juste milieu entre deux excès ; en matière d'institutions sociales où, par suite du jeu de la liberté humaine, le mal se mêle inévitablement au bien et les choses les meilleures en elles-mêmes deviennent trop fréquemment les pires par l'abus qui en est fait. En elles-mêmes, certes, les trois formes politiques que nous avons étudiées jusqu'ici sont choses bonnes. Nul ne saurait le nier. Elles n'ont pas sans doute une valeur égale, et, lorsqu'il les compare entre elles, saint Thomas proclame que la monarchie absolue serait, en soi, le meilleur régime, parce qu'étant le plus uni et par suite le plus fort, il est le plus apte à procurer le bien commun. Viendraient ensuite, par ordre de mérite et pour un motif analogue, l'aristocratie d'abord, la démocratie ensuite. Néanmoins, cette diversité dans la valeur respective des divers gouvernements n'exclut pas la bonté intrinsèque de chacun d'eux, elle la suppose plutôt. Voilà pourquoi saint Thomas devait nous montrer d'abord les avantages inhérents de chacune de ces formes, et il l'a fait. Observons toutefois qu'en le faisant, il considère les trois formes politiques en elles-mêmes, sans alliage, sans mélange, en dehors de toute réalité concrète, dans leur type ou, si l'on veut, dans leur essence idéale et abstraite.

Cependant l'idéal se déforme au contact de la réalité et le régime le meilleur en soi peut devenir et devient, hélas ! mauvais dans la pratique. Cela arrive lorsque, au lieu de poursuivre le bien

commun, les gouvernants cherchent leur avantage propre et personnel. La démocratie se change alors en démagogie, l'aristocratie devient oligarchie et la royauté tyrannie. On sait combien ces déviations sont faciles. La faiblesse et les passions de l'homme les rendent à peu près inévitables ; et c'est là ce que le D^r Angélique établit quand, après avoir montré la bonté idéale et les avantages de chaque régime considéré en lui-même, il nous parle des abus qu'entraîne presque toujours son application dans l'ordre concret.

Que conclure de là ? Puisque les trois formes politiques absolues — monarchie, aristocratie, et démocratie — sont ou irréalisables ou dangereuses, irréalisables si on considère leur bonté idéale, dangereuses si on envisage les abus inséparables de leur application, n'en faut-il pas conclure qu'ici encore, comme en toute matière morale, le vrai, le vrai pratique se trouve entre deux extrêmes : l'un qui rend le régime impraticable et chimérique, l'autre qui le rend odieux et intolérable ? Le gouvernement le meilleur au point de vue pratique ne serait alors ni la démocratie sans mélange, ni l'aristocratie pure, ni la monarchie absolue, aucune en un mot de ces trois formes simples à l'exclusion des autres, mais un régime mixte et tempéré où les divers éléments de chacune se combineraient et s'harmoniseraient en se corrigeant l'un par l'autre ?

Mais ce régime mixte et tempéré est-il possible, et, s'il est possible comment le concevoir ?

..

Dans un article paru dans l'*Univers*, le 10 mars 1899, M. Eugène Tavernier écrivait : « Peut-on espérer un système qui ne serait ni le despotisme, ni l'aristocratie, ni la démocratie ? Personne ne l'a encore inventé, non plus que les Jourdain de notre époque, n'ont découvert un style qui ne soit ni des vers, ni de la prose. Il est vrai que les décadents ont réalisé quelque innovation de ce genre, mais le succès qu'ils ont obtenu en littérature n'encourage vraiment pas à leur abandonner la politique. »

En affirmant ainsi qu'il ne peut exister de régime politique mixte, M. Eugène Tavernier est dans le vrai si par régime mixte, il entend ce que Blunstchli appelait « une division du pouvoir

gouvernant, la coexistence de deux ou plusieurs autorités indépendantes, souveraines chacune dans un cercle déterminé (4) ». Dire que personne « n'a inventé » un pareil système n'est peut-être pas tout à fait exact. Il semble bien, au contraire, qu'un tel rêve ait hanté le cerveau de certains hommes d'Etat, de ceux, par exemple, qui ont essayé d'établir un pouvoir législatif et un pouvoir exécutif séparés l'un de l'autre, chacun demeurant indépendant et souverain dans sa sphère propre. Ce qui est vrai, c'est qu'*en fait*, une forme semblable n'a jamais pu se maintenir et ne saurait durer. Bluntschli le fait remarquer, en invoquant le témoignage de Tacite... « Chez toutes les nations, écrit Tacite, c'est ou le peuple, ou les grands ou un seul qui gouverne; car, une forme de gouvernement composée de trois autres à la fois est plus facile à imaginer qu'à établir, et, même réalisée, elle ne pourrait subsister longtemps (2). » L'histoire donne raison à Tacite. Toutes les fois qu'on a voulu établir un régime politique où les pouvoirs existeraient séparés et indépendants afin de se pondérer l'un par l'autre, l'expérience a démontré l'impossibilité de maintenir cet équilibre essentiellement instable. Toujours, après une période plus ou moins longue de luttes et d'anarchie, l'un des pouvoirs a fini par dominer les autres ou par les absorber, et, malgré le mensonge des étiquettes, le gouvernement est redevenu démocratique, aristocratique ou monarchique, suivant que l'un des trois éléments a prévalu sur les deux autres. On ne peut donc, en se plaçant à ce premier point de vue, « on ne peut espérer — et nous le concédons volontiers — un système qui ne serait ni le despotisme, ni l'aristocratie, ni la démocratie, non plus qu'on n'a découvert un style qui ne serait ni des vers ni de la prose ».

Mais, s'il n'y a pas de style qui ne soit ni vers ni prose, il peut y avoir et il y a des livres de prose où les vers ont leur place, et des livres de poésie d'où la prose n'est pas absolument exclue. Ne serait-il pas possible de concevoir aussi et de réaliser en politique un régime mixte où l'un des éléments constitutifs de l'Etat, tout en jouissant de la prééminence et du pouvoir suprême, laisserait

(1) BLUNTSCHLI. *Théorie générale de l'Etat*, liv. VI, ch. II.

(2) « Cunctas nationes et urbes populus, aut primores, aut singuli regunt : delecta ex his et consociata reipublicæ forma laudari facilius quam inveniri ; vel, si evenit, haud diuturna esse potest. » (Tacite, *Annal.*, l. IV, 33.)

aux autres une influence secondaire sans doute réelle, et efficace néanmoins. On aurait alors, non pas une forme nouvelle, car la puissance souveraine serait attribuée ou au monarque, ou aux grands ou au peuple, mais — comme le dit Blunstedli — « un tempérament ou une limitation de la monarchie, de l'aristocratie ou de la démocratie par d'autres facteurs politiques, par exemple, une monarchie modérée par un sénat aristocratique ou Chambre haute, et par une assemblée démocratique ou Représentation du peuple (1) ». Une telle conception serait-elle nouvelle ou chimérique ? Il est certain qu'elle a eu des admirateurs et des protagonistes parmi les meilleurs esprits, philosophes et législateurs, de l'antiquité, soit profane, soit sacrée.

C'est d'abord Platon. Il est vrai que, dans la *République*, Platon donne ses préférences à une aristocratie de philosophes agissant sans contrôle, et nous n'avons pas à chercher ici ce qu'aurait été en pratique ce gouvernement d'intellectuels. Mais dans le traité des *Lois*, ce philosophe se rallie à la thèse d'un Etat mixte où la monarchie et la démocratie se combineraient et se fortifieraient l'une par l'autre en restreignant leurs principes contraires, l'autorité et la liberté.

Après Platon, c'est Aristote. Dans sa *Politique*, Aristote exalte aussi, tout en critiquant certains abus, la constitution mixte de Sparte, où la royauté, les grands et le peuple avaient leur part d'influence politique. « La coopération de tous et la satisfaction de chacun, dans sa sphère propre, sont nécessaires — écrit-il — au salut de l'Etat. Or, à Lacédémone, les rois étaient animés de ce double sentiment à raison de la dignité dont ils étaient revêtus, les grands par l'existence du Sénat, la multitude par l'institution des éphores dont la fonction pouvait être attribuée à tous (2). »

A Rome, nous trouvons également un régime mixte où les consuls, le Sénat et les tribuns représentent les trois facteurs politiques, et l'équilibre heureux qui résultait de ce mélange est grandement loué par Polybe, l'historien grec des guerres puniques ainsi que par l'orateur latin Cicéron, dans son traité de la *République* (3). Que si

(1) BLUNTSCHLI. *Théorie générale de l'Etat*, I. VI, ch. II.

(2) *Polit.*, I. II, c. XIV.

(3) *De republica*. Cf. E. CRAHAY. *La politique de saint Thomas d'Aquin*, p. 98-100. Louvain, 1896.

de l'antiquité profane nous passons à l'antiquité sacrée, nous trouvons, dans l'Ancien Testament, une conception fort heureuse et fort large du gouvernement mixte.

Saint Thomas y fait allusion dans la *Somme Théologique*, et voici en quels termes : « Moïse et ses successeurs gouvernaient la nation à titre de chefs suprêmes, ce qui constituait une sorte de royauté. De plus, le pouvoir était partagé par soixante-douze vieillards choisis à raison de leur mérite, car il est dit au *Deutéronome*, I, 15 : « J'ai tiré du milieu de vos tribus des hommes sages et distingués, et je les ai placés à votre tête » ; et c'était là un élément aristocratique. L'élément démocratique y avait aussi sa place marquée, car ses chefs étaient élus de tous les rangs du peuple, conformément à ce texte de l'*Exode*, XVIII, 21 : « Procurez-moi dans tout le peuple des hommes sages. » Par où l'on voit également que le peuple les choisissait lui-même, ainsi qu'il est écrit *Deutér.*, I, 15 : « Choisissez parmi vous des hommes remplis de sagesse (1). » Tel est, décrit par saint Thomas, le régime politique donné par Moïse au peuple hébreu. Le saint Docteur ne craint pas d'affirmer que cette organisation politique était aussi parfaite que possible (2). Il le prouve en invoquant ce principe d'Aristote qu'il regarde comme une excellente règle de gouvernement politique : « Il est bon, dit-il, que tous aient part au gouvernement; c'est le moyen de tenir le peuple en paix et de lui faire aimer et défendre sa constitution (3). » Pensée que le docteur reproduit, dans son commentaire sur la *Politique*, en termes analogues à ceux d'Aristote : « Il faut pour assurer le maintien de l'Etat que toutes les parties qui le constituent en veuillent la conservation et soient satisfaite de leur sort (4). » L'opinion de saint Thomas n'est donc pas

(1) « Moises et ejus successores gubernabant populum quasi singulariter omnibus principantes » ; quod est quædam species regni. Eligebantur autem septuaginta duo seniores secundum virtutem ; dicitur enim *Deuter.*, I, 15 : « Tuli de vestris tribubus viros sapientes et nobiles, et constitui eos principes » ; et hoc erat aristocraticum. Sed democraticum erat quod isti de omnipopulo eligebantur ; dicitur enim *Exod.*, XVIII : « Provide de omni plebe viros sapientes I^a I^o », et etiam quod populus eos eligebat, unde dicitur *Deut.*, I : « Date ex vobis viros sapientes. » I^a II^o q. 105, a. 1.

(2) Optima fuit ordinatio principum quam lex instituit. I^a II^o, q. 105, a. 1.

(3) « Omnes aliquam partem habeant in principatu ; per hoc enim conservatur pax populi et omnes talem ordinationem amant et custodiam, » ut dicitur in II *Polit.*, I^a II^o, q. 105, a. 1.

(4) Oportet enim ad hoc quod politia conservetur quod omnes partes civitatis velint, eam esse, et quod cuilibet parti civitatis sufficiat quod permaneat in suo statu. » *Comm. Politic. Arist.*, I, II, lect. 14.

douteuse. Après avoir établi l'importance de la coopération de tous les citoyens au gouvernement de la cité, il conclut à la nécessité pratique d'un régime mixte où la combinaison et la pondération des divers éléments politiques assurent la paix et la stabilité du corps social (1). Et c'est ce régime qu'il regarde comme le meilleur (2).

*
* *

Comment en pratique, concevoir ce régime mixte ? Il est évident que les trois facteurs politiques, à savoir le chef d'État, les grands et le peuple, ne doivent pas avoir dans la direction des affaires et le gouvernement de la nation une importance égale. La lutte et l'anarchie seraient la conséquence d'une telle situation. Il faut que l'un de ces éléments soit prépondérant, qu'il ait le pouvoir suprême et soit vraiment souverain. Nous voilà dès lors en face de trois hypothèses également réalisables. La souveraineté de droit et de fait appartient ou au peuple ou à une élite de citoyens ou à un chef unique.

Dans le premier cas, nous aurons une république démocratique. Le peuple y est souverain de droit et chaque citoyen, par son suffrage, choisit dans la multitude le magistrat suprême qui gouverne le pays, les conseillers qui l'entourent comme une sorte d'aristocratie et avec lesquels il exerce le pouvoir au nom et pour le bien de la nation. Telle fut, d'après Aristote (3), la constitution de Lacédémone, dans l'antiquité ; telle est, dans les temps modernes, la constitution des États-Unis d'Amérique, pour ne pas citer d'autres exemples.

Dans le second cas, nous aurons une république aristocratique. La puissance souveraine réside dans une élite de citoyens ; mais une part d'influence et d'action politique est réservée au peuple qui l'exerce par ses représentants élus, et à un ou plusieurs magistrats temporaires chargés du pouvoir exécutif. Telle fut la répu-

(1) *Expedi commisceri regimina.* — *Comm. Politic. Arist.*, l. II, lect. 7.

(2) « Est etiam aliquod regimen ex istis commiotum, quod est optimum. » I^o II^o, q. 96, a. 4.

(3) *Politic.*, l. II, lect. 14.

blique romaine avec ses sénateurs, ses tribuns du peuple, ses dictateurs ou ses consuls. Telle aussi la République de Venise, gouvernée par le Sénat et le doge. Si la souveraineté de droit et de fait n'appartient ni au peuple, ni à une élite de citoyens, mais à un chef unique jouissant d'un pouvoir indépendant et inviolable dans son existence et sa nature, borné cependant dans son exercice par les droits d'une aristocratie naturelle ou de conseillers élus et par le concours de la nation tout entière, le régime politique est une monarchie tempérée d'aristocratie et de démocratie.

Tel était le régime de l'ancienne France, au moyen âge du moins, en ce temps « hérissé de liberté » (1), où le pouvoir royal s'exerçait sous le contrôle des États Généraux et trouvait dans les droits de la noblesse, des provinces, des communes et des corporations des limites infranchissables.

Quelle est, de ces trois hypothèses, celle qui a les préférences de saint Thomas d'Aquin? Il n'est pas facile de le voir tout d'abord. saint Thomas n'a certainement pas condamné les deux premières hypothèses. Les éloges qu'il fait, dans ses commentaires sur la *politique*, de certaines constitutions grecques, et, dans le traité sur le *Gouvernement des princes*, de la République romaine, en témoignent suffisamment. Bien plus la constitution que, dans la *Somme théologique* et à propos de l'organisation politique des Hébreux, il exalte comme la plus parfaite possible, ressemble beaucoup à une république démocratique, tempérée par un élément aristocratique et par l'autorité exécutive d'un seul chef (2). N'y voyons-nous pas, en effet, un magistrat suprême et, sous lui, des agents ou conseils choisis les uns et les autres dans la multitude et par la multitude? Sans doute, le chef suprême d'Israël, qu'il s'agisse de Moïse, de Josué, des juges ou des rois, est indépendant du suffrage populaire et directement institué par Dieu. Mais c'était là un cas exceptionnel. Saint Thomas le fait remarquer avec juste raison: « Dieu, dit-il, exerçait une providence toute particulière sur ce peuple... C'est pour cela qu'il s'était réservé la nomination de chef suprême... Ainsi Josué fut désigné par Dieu même comme

(1) Littré!

(2) « Optima ordinatio principum est in aliqua civitate vel regno, in quo unus præficitur secundum virtutem qui omnibus præsit, et sub ipso sunt aliqui principantes secundum virtutem, et tamen talis principatus ad omnes pertinet, tum quia ex omnibus eligi possunt, tum quia etiam ab omnibus eliguntur. » I^o II^o, q. 105, a. 1.

le successeur de Moïse... Puis de chacun des juges qui commandèrent après Josué il est dit constamment : « Dieu suscita tel homme pour sauver son peuple », ou bien : « L'esprit du Seigneur était en eux. » C'est pour cela encore que Dieu ne voulut pas confier au peuple l'élection d'un roi, et qu'il se réserva ce droit à lui-même (1). »

Le roi recevant son institution et son pouvoir directement de Dieu n'est donc qu'une exception. La loi générale est tout autre. En règle ordinaire, en effet, le pouvoir vient de Dieu sans doute (*omnis protestas a Deo*), mais ce n'est pas Dieu qui désigne la personne en qui le pouvoir s'incarne, c'est la société elle-même. Et puisque saint Thomas accepte l'hypothèse d'un chef unique, il est vrai, mais choisi dans le peuple et élu par le peuple, ne semble-t-il, dans cet article de la *Somme théologique*, tracer l'esquisse d'une constitution républicaine ayant à sa tête un magistrat délégué par la multitude et gouvernant en son nom ? Certains l'ont affirmé. Mais il nous semble que c'est là donner à la pensée du saint Docteur une précision et une portée qu'elle n'a pas. Nous croyons plutôt que, dans ce passage, saint Thomas ne se prononce ni pour l'une ni pour l'autre des trois hypothèses en question. Il a voulu simplement et d'une façon générale tracer l'esquisse large d'un État mixte, et montrer la nécessité de donner, en toute organisation sociale, une part d'influence aux divers facteurs politiques de la nation, sans dire auquel d'entre eux doivent, en dernier ressort, appartenir la prépondérance et la souveraineté. C'est donc à tort qu'on chercherait ici la pensée complète de saint Thomas. Pour connaître sa pensée complète et définitive, il faut, nous semble-t-il, rapprocher de la doctrine contenue dans cet article certains passages des *Commentaires de la politique* d'Aristote et surtout de l'opuscule *Sur le gouvernement des princes*. Ils ne laissent pas de doute sur les préférences politiques du Docteur angélique ;

(1) « Populus ille sub speciali curâ Dei regebatur, unde dicitur *Deut.*, vii : « Te elegi Dominus Deus tuus, ut sis ei populus peculiaris », et ideo institutionem summi principis Dominus sibi reservavit. Et hoc est quod Moyses petivit *Numer.*, xxvii : « Provideat Dominus Deus spiritum omnis carnis hominem qui sit super multitudinem hanc. » Et sic ex ordinatione Dei institutus est Josue in principatu post Moysen. Et de singulis iudicibus qui post Josue fuerunt legitur quod « Deus suscitavit populo salvatorem », et quod « spiritus Domini fuit in eis », ut patet *Judic.*, ii. Et ideo electionem regis non commisit Dominus populo, sed sibi reservavit, ut patet *Deut.*, xvi : « Eum constitues regem quem Dominus Deus tuus elegerit. » I^o II^o, q. 105, a. 1 ad, 1.

et ces préférences, préférences raisonnées d'ailleurs, sont pour la monarchie tempérée. Pour s'en convaincre, il suffit de considérer avec quelle insistance et, en même temps, avec quelle vigueur de raisonnement et quelle force de conviction, il parle des avantages que procure et des caractères que doit revêtir le régime monarchique, tel qu'il le conçoit.

*
* *

Il est évident tout d'abord que, malgré les arguments en sens contraire, arguments qu'il a d'ailleurs étudiés de sang-froid et sans parti pris, la monarchie est, aux yeux de saint Thomas, le meilleur des gouvernements en droit et en fait. Qu'on relise dans le Livre I du *Traité Sur le gouvernement des princes*, certaines pages si remarquables de ferme bon sens et de raison savante, où la justesse des observations pratiques s'allie à une grande hauteur de vues.

La hauteur des vues y apparaît dès le début du chapitre II. Après avoir posé cette question : « Vaut-il mieux pour un pays être gouverné par un seul ou par plusieurs ? » l'auteur ajoute : « Pour résoudre le problème, il faut considérer le but de tout gouvernement. En effet, tous les soins et tous les efforts de quiconque gouverne doivent tendre à procurer le salut de ce qui est sous sa domination. C'est ainsi que le devoir d'un pilote consiste à éviter les écueils et à conduire au port son navire sain et sauf (1). »

Ce principe général établi, expliqué et rendu en quelque sorte sensible par l'image du pilote et du navire, saint Thomas se demande en quoi consiste le vrai bien et le salut d'une société : « Le bien et le salut d'une société, c'est, dit-il, la conservation de son unité, ce qui s'appelle la paix, la paix sans laquelle la vie est inutile et la multitude divisée devient insupportable à elle-même. La grande tâche des conducteurs de peuples, la tâche à laquelle ils doivent se consacrer tout entiers, c'est donc de procurer l'unité de

(1) « Hoc autem considerari oportet ex ipso fine regiminis. Ad hoc enim cujuslibet regentis ferri debet intentio ut ejus quod regendum suscepit salutem procuret. Gubernatoris erim est navem contra maris pericula servando illasam perducere ad partum salutis. » *De regimine principum*, cap. II.

la paix; et ils ne doivent pas plus hésiter pour savoir s'ils doivent établir le peuple dans la paix que le médecin n'hésite pour savoir s'il doit guérir ses malades. On ne met pas en question le but à atteindre, mais seulement les moyens à employer (1). » D'où cette conclusion nette et ferme : « Plus un gouvernement aura de force et d'efficacité pour maintenir l'unité et la paix, plus il sera utile, car le moyen le plus utile est celui qui conduit plus sûrement au but (2). » Et cette conclusion est la forme à laquelle on peut reconnaître quel est, entre les divers gouvernements, celui qu'il faut regarder comme le meilleur. C'est évidemment celui qui est le plus apte à établir et à maintenir la paix et l'unité. Or, le gouvernement le plus apte à produire l'unité et la paix, n'est-ce pas le pouvoir monarchique, le gouvernement d'un seul chef? La réponse n'est pas douteuse. Saint Thomas l'établit sur des arguments empruntés à la métaphysique, aux sciences naturelles, à la psychologie, à la théologie, à l'histoire. Toutes ces sciences semblent s'unir en quelques lignes, simples et sobres, pour donner un point d'appui à une vérité d'ordre social et politique.

La métaphysique apporte ses considérations abstraites : « Il est évident que ce qui est un en soi a plus de puissance pour produire l'unité que ce qui est multiple, de même que ce qui est chaud en soi et essentiellement, est le foyer de chaleur le plus puissant. Donc, le gouvernement d'un seul vaut mieux que celui de plusieurs. De plus, il est clair que plusieurs, s'ils n'ont pas la même pensée, sont incapables de conserver la société. Il faut en effet qu'il y ait entre eux une certaine unité pour qu'ils puissent gouverner, de même que plusieurs ouvriers, qui voudraient remorquer un bateau, n'y parviendraient jamais, s'ils n'étaient unis de quelque façon. Or, l'union est d'autant plus grande qu'on approche

(1) « Bonum autem et salus consociatæ multitudinis est ut ejus unitas conservetur, quæ dicitur pax, qua remota socialis vitæ perit utilitas, quinimmo multitudo dissentiens sibiipsi sit onerosa. Hoc igitur est ad quod maximè rector multitudinis intercedere debet ut pacis unitatem procuret. Nec rectè consiliatur an pacem faciat in multitudine sibi subjecta, sicut nec medicus an sanet infirmum sibi commissum. Nullus enim consili debet de fine quem intendere debet, sed de his quæ sunt ad finem. » *De regim. princip.*, l. I, c. II.

(2) « Quanto igitur regimen efficacius fuerit ad unitatem pacis servandam, tanto erit utilius. Hoc enim utilius dicimus quod magis perducit ad finem. » *De regim. princip.*, l. I, c. II.

davantage de l'unité. Le gouvernement d'un seul est donc meilleur que celui de plusieurs, même lorsqu'ils sont unis (1). »

A ces considérations d'ordre métaphysique s'ajoutent des analogies tirées de la nature. Les unes fournies par les sciences naturelles rappellent, moins l'abus qui en a été fait et les sophismes auxquels elles ont donné lieu, certaines comparaisons chères à Herbert Spencer et à la sociologie moderne. Les autres, d'ordre psychologique et théologique, se rattachent aux problèmes des facultés humaines et du gouvernement divin. Considérez dans la nature où tout est si bien réglé, les êtres et leurs opérations; vous constaterez qu'ils obéissent tous à une direction unique (2): « Dans le corps vivant, un seul organe, le cœur, fait mouvoir tous les autres. Parmi les facultés de l'âme une seule préside et gouverne, c'est la raison. Les abeilles n'ont qu'une reine; et dans tout l'univers, il n'y a qu'un seul Dieu créateur et modérateur de toutes choses. Et cela est parfaitement raisonnable. Est-ce que toute multitude ne dérive pas de l'unité? Et donc, puisque les produits de l'art humain cherchent toujours à imiter les œuvres de la nature et qu'ils sont d'autant plus parfaits qu'ils leur ressemblent davantage, il faut nécessairement conclure que, dans les sociétés humaines, le meilleur gouvernement est le gouvernement d'un seul (3). »

« L'expérience elle-même confirme cette vérité », ajoute saint Thomas, se rappelant les leçons de l'histoire et sans doute aussi

(1) « Manifestum est autem quod unitatem magis efficere potest quod est per se unum quam plures; sicut efficacissima causa est calefactionis quod est per se calidum. Utilius igitur est regimen unius quam plurium. Amplius manifestum est quod plures multitudinem nullo modo conservant, si omnino dissentirent. Requiritur enim in pluri bus quædam unio ad hoc quod quoquo modo regere possint, quia nec multi navem in unam partem traherent nisi aliquo modo conjuncti. Uniri autem plura per appropinquationem ad unum. Melius igitur regit unus quam plures ex eo quod appropinquant ad unum. » *De regimine princip.*, l. I, c. II.

(2) « Ea quæ sunt ad naturam optimè se habent, in singulis enim operatur natura quod optimum est; commune autem naturale regimen ab uno est. » *De regim. princip.*, l. I, c. II.

(3) « In membrorum enim multitudine unum est quod omnia movet, scilicet cor; et in partibus animæ una vis principaliter præsidet, scilicet ratio. Est etiam apibus unus rex, et in toto universo unus Deus factor omnium: et rector; et hoc rationabiliter. Omnis enim multitudo derivatur ab uno. Quare si ea quæ sunt secundum artem imitantur ea quæ sunt secundum naturam, et tanto magis opus artis est melius quanto magis assequitur similitudinem ejus quod est in natura, necesse est quod in humana multitudine optimum sit quod per unum regatur. » *De regim. princip.*, l. I, c. II.

les efforts que faisait en son temps le roi saint Louis pour le bien et la prospérité de la France. Nous voyons, en effet, que « les pays et les cités qui ne sont pas gouvernés par un seul chef sont travaillés par les dissensions et n'ont jamais de tranquillité, et ainsi s'accomplit cette vérité funeste dont Dieu se plaint par son prophète : « Plusieurs pasteurs ont ravagé ma vigne. » Au contraire, les pays et les cités gouvernés par un roi vivent dans la paix, voient fleurir la justice et sont dans l'abondance de tous les biens. Aussi le Seigneur, par ses prophètes, promet-il à son peuple, comme une grande récompense, qu'il ne lui donnerait qu'un seul chef et qu'il n'y aurait au milieu d'eux qu'un seul prince » (1).

Ces mêmes arguments ou des arguments analogues se retrouvent ailleurs dans les œuvres de saint Thomas, en particulier dans les chapitres XII, XIII et XIV du même livre I du traité sur le *Gouvernement des princes*. Le gouvernement du roi y est comparé au gouvernement divin et l'autorité royale à l'autorité sacerdotale (2). La lecture de ces pages ne laisse aucun doute sur la pensée de l'auteur. Saint Thomas regarde si bien la monarchie comme le gouvernement le meilleur que les abus du pouvoir royal lui paraissent, en pratique, plus supportables que les abus de l'aristocratie ou de la démocratie. Aussi n'hésite-t-il pas à écrire, dans le même traité, au début du chapitre V, livre I : « On a plus à craindre la tyrannie sous le gouvernement de plusieurs que sous le gouvernement d'un seul. Par conséquent le gouvernement d'un seul est préférable à tous les autres (3). » « Le commandement de plusieurs n'est pas bon ; qu'il y ait un seul chef, un roi ! » disait Ulysse, le plus sage des Grecs (4). D'ailleurs les caractères dont saint Thomas revêt la monarchie de ses rêves et les garanties dont

(1) Hoc etiam experimentis apparet. Nam provinciæ vel civitates quæ non reguntur ab uno, dissensionibus laborant, et absque pace fluctuant, ut videatur adimpleri quod Dominus per prophetam conqueritur dicens : « Pastores multi demoliti sunt vineam meam. » E contrario vero provinciæ et civitates quæ sub uno rege reguntur, pace gaudent, iustitia florent et affluuntia rerum lætantur. Unde Dominus pro magno munere per prophetas populo suo promittit quod poneret sibi caput unum et quod princeps unus erit in medio eorum. » *De regim. princip.*, l. I, c. II.

(2) Quis modus gubernandi competat regi, quia secundum modum gubernationis divinæ ; *ibid.*, c. XIV.

(3) Quod in dominio plurium magis sæpe contingit dominium tyrannicum quam ex dominio unius ; et ideo regimen unius melius est ; *ibid.*, c. V.

(4) *Iliade*, II.

il l'entoure la rendent moins vulnérable aux abus que tout autre régime. Quels sont ces caractères et ces garanties ?

*
* *

Dans sa récente *Enquête sur la monarchie*, M. Charles Maurras a posé la question suivante : « Oui ou non, la monarchie traditionnelle, héréditaire, antiparlementaire et décentralisée, est-elle de salut public (1) ? »

Nous ne voulons pas, nous ne pouvons pas d'ailleurs aborder le terrain de la politique actuelle et vivante sur lequel M. Charles Maurras s'est placé. Il nous sera permis cependant de dire que le Docteur angélique a, d'avance et d'une façon générale, résolu ce problème en indiquant ce que doit être, pour remplir sa mission de paix sociale et de salut public, un gouvernement monarchique.

La monarchie, telle que la conçoit le grand Docteur, est d'abord une monarchie héréditaire. Sans doute, saint Thomas ne condamne pas la royauté élective et quelques passages de son traité du *Gouvernement des princes* la supposent. Sans doute aussi, il reconnaît la haute valeur morale d'une élection basée sur le mérite de l'élu et inspirée par la conscience des électeurs. « En soi, écrit-il, l'élection vaut mieux que l'hérédité parce qu'elle est le moyen de confier le pouvoir au plus digne en même temps qu'elle est une œuvre de raison (3). » Mais en pratique, la réalité, ici encore, est loin de l'idéal ; et, comme s'il eût vécu sept cents ans plus tard, saint Thomas parle des brigues, des compétitions, des rivalités, des choix inspirés par l'intérêt propre contrairement au bien public et de tous les autres inconvénients que les élections entraînent avec elles (3). D'ailleurs — et c'est là une remarque très juste — la transmission héréditaire de la puissance crée entre le roi et les sujets des rapports et des habitudes qui facilitent chez

(1) *Enquête sur la monarchie*, 1^{re} fascicule, p. 36.

(2) « Per electionem contingit assumi meliorem quam per successionem generis, quia melior ut in pluribus invenitur in tota multitudine quam ut unus. Et electio per se est appetitus ratione determinatus. » *Comm. Polit. Arist.*, l. III, lect. 14.

(3) Per accidens est melius assumere principantem per generis successionem quia in electione contingit esse dissensionem inter eligentes. Iterum quandoque eligentes mali sunt ; et ideo contingit quod eligant malum. Utrumque autem istorum malum est in civitate. » *Comm. Polit.*, l. III, lect. 14.

les uns le commandement, chez les autres la soumission. On supporterait au contraire difficilement l'autorité de l'élu qui hier encore était l'égal de ceux qu'il gouverne (1). L'hérédité donne donc plus de force au pouvoir, et c'est là ce qui la rend en pratique préférable au régime électif.

Il faut, en effet, que le pouvoir royal soit stable et fort. Il faut que le roi jouisse d'une autorité, non pas simplement nominale, mais réelle; qu'il ait, non seulement les honneurs, mais les responsabilités du pouvoir. Saint Thomas n'aurait certainement pas approuvé la célèbre maxime : « Le roi règne et ne gouverne pas » ; et je crois qu'il aurait peu compris et goûté la monarchie constitutionnelle et parlementaire. Il semble cependant l'avoir soupçonnée et entrevue. A propos de la constitution lacédémonienne, il distingue deux sortes de royautés : l'une, celle de Lacédémone, où le roi gouvernait conformément à des lois qu'il n'avait pas faites; l'autre, la monarchie proprement dite, où le roi est vraiment maître souverain (2). » Ailleurs il dit : « Celui qui gouverne d'après une loi (qu'il n'a pas faite) n'est pas vraiment roi, son gouvernement n'est pas une royauté. Le vrai roi est celui dont la volonté, au lieu d'être l'instrument exécutif des ordres d'autrui, a l'initiative de l'action politique et du gouvernement (3). » Ce sont là des définitions abstraites, et on pourrait nous objecter que ces définitions empruntées à de simples *commentaires* de la pensée d'un autre, n'expriment peut-être pas les sentiments de l'auteur (4). Il est facile de répondre que ces définitions sont parfaitement conformes au concept du pouvoir monarchique, tel que nous l'avons décrit plus haut d'après le traité du *Gouvernement des*

(1) « Consuetudo dominandi multum facit ad hoc quod aliquis subjiciatur alteri ; e ideo regnante patre assuescunt filio, quia patri ideo inclinantur ad hoc ut subjiciantur ei. Iterum valde durum et extraneum est quod ille qui est hodiè æqualis alicui, cras dominetur et sit princeps illi. Et ideo per accidens melius est principantem assumi per successionem generis quam per electionem. » *Comm. Polit. Arist.*, l. III, lect. 14.

(2) « Fere duæ considerandæ species monarchiæ regalis. Una est Laconica in quâ principatur aliquis secundum legem..., iterum non est dominus omnium, alia est regnum. In regno principatur secundum virtutem et est dominus omnium. » *Comm. Polit. Arist.*, l. III, lect. 13.

(3) « Ille qui principatur secundum legem non est rex simpliciter; nec principatus suus est species regni... Restat dicendum de rege simpliciter qui in omnibus secundum suam voluntatem, non secundum legem agit et regit, et non secundum quod novetur ab alio... » *Comm. Polit. Arist.*, l. III, lect. 15.

(4) Cf. E. GRAHAY. *La politique de saint Thomas d'Aquin*, p. 77.

princes, l. I, ch. II. C'est bien sa propre pensée que saint Thomas exprime dans ce chapitre; et le pouvoir royal dont il y parle est un pouvoir essentiellement un et personnel, c'est-à-dire anti-parlementaire.

Est-ce à dire que ce pouvoir doive ne pas avoir de limites? Evidemment non. Nous savons avec quelle vigueur saint Thomas a dénoncé les abus de la monarchie absolue. La monarchie qu'il exalte est un gouvernement réel, effectif et personnel, mais tempéré. Sa déclaration à cet égard est très nette. Elle montre la nécessité et elle indique les moyens d'empêcher ou d'atténuer les abus possibles du pouvoir royal : « Puisqu'on doit préférer, comme le meilleur de tous, le gouvernement d'un seul et puisque ce gouvernement devient parfois tyrannique, ce qui est le pire des maux, il faut chercher attentivement les moyens que doit prendre une société gouvernée par un roi, pour ne tomber sous la domination d'un tyran (1). »

« Il faut d'abord ne promouvoir à la dignité royale que des hommes dont le caractère et les mœurs soient une garantie sérieuse contre tout danger et toute tentation de tyrannie (2). »

A ce moyen, d'une application pratique dans les pays où le chef est élu, et qui, dans les monarchies héréditaires, est avantageusement remplacé par l'éducation spéciale donnée à l'héritier du trône (3), vient s'ajouter tout un système de garanties publiques. « Il faut organiser l'Etat de façon à enlever au roi la possibilité d'un abus de pouvoir et, à cet effet, tempérer sa puissance (4). » Quelle est cette organisation? « Nous le dirons plus tard », écrit saint Thomas dans le texte que nous commentons ici (5). Malheureusement le saint Docteur, laissant son ouvrage interrompu, ne nous a pas expliqué en détail les conditions de l'organisation poli-

(1) « Quia ergo unius regimen praeligendum est, quod est, optimum, et contingit ipsum in tyrannidem converti, quod est pessimum..., laborandum est diligenti studio ut sic multitudi ni provideatur de rege ut non incidant in tyrannum. »

(2) « Primum autem est necessarium ut talis conditionis homo abillis ad quos hoc spectat officium promoveatur in regem, quod non sit probabile in tyrannidem declinare. » *De regim. princip.*, l. I, c. vi.

(3) Saint Thomas a fait tout un traité sur l'éducation des princes.

(4) « Sic disponenda est regni gubernatio ut regi jam instituto tyrannidis subtrahatur occasio. Simul etiam sic ejus temperetur potestas ut in tyrannidem de facili declinare non possit. » *De regim. princip.*, l. I, c. vi.

(5) *Ibid.*

tique qu'il préconise. Il est permis de croire — et ce qu'il a écrit de la *Somme théologique*, I^{re}, q. CV. a. 1, à propos de la pondération des divers éléments de l'État et de la part d'influence qu'il faut laisser à chacun d'eux nous en donne le droit — il est permis de croire qu'il fait allusion à un ensemble d'institutions sociales et politiques, libertés communales et provinciales, droits des particuliers et des associations, participation des grands et du peuple au gouvernement de la chose publique, assemblées représentatives chargées, non certes d'exercer une domination irresponsable et trop souvent indiscrète ou dangereuse, mais de contrôler la gestion des affaires publiques et d'aider le chef de l'État par le concours de ses lumières et de son influence. Sans diminuer le pouvoir royal, sans rien lui enlever de l'indépendance et de l'énergie qu'il doit avoir, toutes ces institutions et d'autres semblables le contiennent dans de justes limites, et sont autant de garanties contre les abus. De plus, en le déchargeant des détails d'administration qui rendent un gouvernement trop centralisateur facilement désagréable et tyrannique, elles le maintiennent dans l'exercice de sa mission supérieure et le rendent par là même plus stable, plus fort et plus durable. Telle est, croyons-nous, du moins dans ses grandes lignes, la conception large, élevée et libérale, que saint Thomas a eue et nous donne de la monarchie tempérée.

*
..

Après ce qui vient d'être dit, on ne saurait nier que la monarchie tempérée, telle que l'a conçue le Docteur angélique, ne soit en général préférable à toute autre forme de gouvernement. Est-ce à dire qu'elle soit le régime politique le meilleur et le plus désirable toujours et partout, pour tous les peuples et en tous les temps ? Non certes. Les formes de gouvernement, comme les institutions sociales et les lois positives qui déterminent certaines données générales du droit naturel, varient suivant les mœurs et les nécessités des pays et des temps auxquels elles doivent s'accommoder (1). Mais ce changement ne doit avoir lieu qu'autant

(1) Quæ vero derivantur a lege naturæ per modum particularis determinationis pertinent ad jus civile secundum quod quælibet civitas aliquid sibi accommode determinat. I^o II^o, q. 95, a. 4 c.

que l'exigent une évidente utilité ou une impérieuse nécessité. Il en est des constitutions comme des lois positives elles-mêmes.

Le changement des lois humaines, fait remarquer saint Thomas, porte toujours une certaine atteinte au bien public, car la coutume contribue puissamment à l'observation des lois... Aussi ne peut-on changer les lois sans en affaiblir la force dans la mesure même qu'on déroge à la coutume. Il ne faut donc recourir à cette mesure que lorsqu'on peut compenser d'une autre part le dommage qu'on porte à l'ordre social de ce côté-là... Voilà pourquoi le jurisconsulte Ulpien a dit : « Quand il s'agit des institutions nouvelles, une évidente utilité permet seule de s'écarter de l'ancien droit (1). » C'est là une règle fort sage que Rousseau lui-même a proclamée : « C'est surtout, a-t-il écrit, la grande antiquité des lois qui les rend saintes et vénérables; le peuple méprise bientôt celles qu'il voit changer tous les jours (2). » On peut en dire autant des constitutions politiques. La meilleure, pour un peuple, est la plus ancienne, c'est-à-dire celle qui répond le mieux à ses mœurs et à son histoire, et si la monarchie tempérée est désirable dans un pays, c'est parce qu'elle est traditionnelle.

Ce serait cependant une erreur de croire que, même dans les pays où elle est traditionnelle, la monarchie tempérée suffise à extirper tous les abus et à ramener l'âge d'or. Nous signalions récemment la confiance naïve de ceux qui croient que « dans un système républicain aucune injustice ne saurait être durable ». Ne pourrions-nous pas, avec autant de raison, signaler l'illusion de ceux qui attendent du système monarchique la fin de tous les maux et l'affluence de tous les biens. Les choses humaines sont, hélas! plus compliquées, et ce n'est pas uniquement d'un système politique, si parfait qu'on le suppose, que viendra le salut. La monarchie tempérée elle-même est exposée à des excès; et saint Thomas qui a prévu la possibilité de ces maux signale les remèdes qu'il faut leur opposer. Terminons par l'exposé de ses considérations si prudentes et si sages : « Si les abus de pouvoir ne sont pas trop criants, dit-il, il vaut mieux les supporter quelque temps que de jeter la société

(1) I^o II^o, q. 97, a. 2 c.

(2) J.-J. ROUSSEAU. *Discours sur l'inégalité parmi les hommes. Préface.*

dans les périls d'une révolution, bien plus graves que la tyrannie elle-même. Il pourrait arriver en effet que ceux qui tenteraient de détrôner le tyran ne pourraient prévaloir, et alors sa domination deviendrait plus insupportable. Que si la révolution avait le dessus, il pourrait s'élever des divisions parmi le peuple..., des factions se formeraient. De plus, celui que le peuple met à sa tête pour déposséder le tyran devient parfois tyran lui-même, et, dans la crainte d'être victime de son propre système, il fait peser sur le peuple un joug plus pesant. Il arrive ainsi que le second devient plus despote que le premier, en continuant ses errements augmentés de tous ceux que sa malice lui a suggérés. Lorsque les Syracusains désiraient la mort du tyran Denys, une vieille femme priait pour sa conservation. Le tyran, l'ayant appris, lui en demanda la raison. « Pendant que j'étais jeune, lui répondit-elle, nous avons « un tyran cruel ; je désirais sa mort, mais lorsqu'il eut été assassiné « un plus cruel lui succéda et j'eus encore le désir de voir finir son « règne, et voilà que tu vins après lui et tu fus encore plus insup- « portable. Si malheureusement tu venais à périr, tu aurais pour « successeur un plus méchant que toi (1). »

Il est des cas cependant où la tyrannie devient intolérable, saint Thomas ne craint pas de dire qu'il est alors permis de secouer le joug. Mais, fait-il observer, c'est légalement, par l'autorité publique et non par révoltes et entreprises des particuliers qu'on doit s'opposer aux excès du pouvoir tyrannique ; car si une société a le droit de se donner un roi, elle a aussi celui de le déposer ou de tempérer son pouvoir, s'il en abuse, et il ne faut pas croire que cette société agisse d'une manière injuste, lorsqu'elle chasse un tyran auquel elle était soumise, parce que, en n'accomplissant pas son devoir de roi, ce prince a mérité que ses sujets soient déliés du serment de fidélité...(2). Que si, ajoute saint Thomas en terminant, toute action contre un tyran est impossible, il faut recourir à Dieu qui est le roi de tous et notre secours dans la tribulation. Lui seul peut transformer le cœur du tyran et changer sa cruauté en douceur... Mais, pour qu'un peuple mérite ce bienfait de Dieu, il doit arrêter le cours de ses iniquités. Il arrive en effet que, par une permission, les impies sont appelés à gouverner un

(1) *De regimine principum*, l. I, c. vi.

(2) *De regimine principum*, l. I, c. vi.

peuple en punition de ses péchés, conformément à ces paroles du prophète Osée, XIII : « Je te donnerai un roi dans ma colère », et celle du livre de Job, XXXIV : « Dieu fait régner un homme hypocrite, à cause des péchés du peuple. » Alors se réalise l'adage bien connu : Les peuples ont le plus souvent le gouvernement qu'ils méritent. Dans ce cas, il n'y a qu'un remède au mal. Saint Thomas l'indique en ces termes : « Il faut mettre fin à l'iniquité pour faire cesser le fléau d'un gouvernement tyrannique. *Tollenda est igitur culpa ut cesset tyrannorum plaga.* »

Ces dernières réflexions terminent, dans le traité *Du gouvernement des princes*, les chapitres consacrés à l'examen des diverses formes politiques. Elles sont fort sages et nous montrent bien qu'aux yeux de saint Thomas, ce qui importe le plus à une société, ce n'est pas sa constitution politique, c'est plutôt l'estime et la pratique de la vertu, c'est-à-dire dans le peuple la pureté des mœurs, l'honnêteté publique, le désir de la paix, dans les gouvernants l'élévation des vues, le désintéressement, l'amour et la recherche du bien commun. La question d'organisation politique n'est pas sans doute à dédaigner ; elle est cependant secondaire. Qu'il s'appelle démocratie, aristocratie ou monarchie, tout gouvernement est bon lorsqu'il veut et procure le bien commun de la société ; le meilleur est le plus apte, étant données les circonstances de temps et de lieu, à atteindre ce but. La bonté d'un régime politique dépend moins de sa forme que de la valeur morale de ceux qui le représentent, c'est ce que pensait saint Thomas. C'est ce qu'avouait récemment un auteur bien connu qui, en France, a contribué à la fondation de la troisième République, Mme Juliette Adam : « La conviction de tout Français digne de ce nom est aujourd'hui que la forme du gouvernement n'a pas la valeur qu'on lui croyait et qu'un principe, malgré son apparence lumineuse, recèle un monde de noirceurs lorsqu'il est manié par un fourbe, de vilenies lorsqu'il est exploité par un homme vil (1). »

FR. H.-A. MONTAGNE, O. P.,

Professeur à la Faculté canonique de théologie de Toulouse.

Fin

(1) Mme JULIETTE ADAM. *Nouvelle petite revue*, 3^e numéro.

LE SURNATUREL

(Suite) (1).

L'UNION DIVINE SURNATURELLE

Avant d'aller plus loin et afin de prévenir toute méprise, nous nous permettrons d'insister sur une observation qui peut-être n'aura pas échappé au lecteur attentif, mais qui est trop importante pour n'être pas l'objet d'une mention très explicite. C'est que, si nous appelons le surnaturel une participation de l'être divin en lui-même par *mode d'union*, nous sommes loin de contester qu'il soit aussi une participation de ce même être divin envisagé comme cause efficiente et exemplaire, qu'il soit par conséquent effet et ressemblance de l'auteur suprême. Mais nous disons qu'il n'est pas seulement cela.

Assurément l'ordre surnaturel avant d'être réalisé, est conçu par l'intelligence divine ; il y a en Dieu un exemplarisme du surnaturel. On ne saurait en douter. Mais l'idée du surnaturel, conçue par l'intelligence divine, a ce caractère propre et distinctif, de comprendre comme éléments essentiels Dieu en lui-même et la créature, unis à la manière que nous expliquerons bientôt. En cela elle diffère profondément de l'idée qui préside à la réalisation de l'ordre naturel. Ces quelques mots de réponse à certaines objections possibles, suffiront peut-être à les écarter, et montreront du moins qu'elles ne nous ont pas échappé.

L'être surnaturel, comme nous l'avons dit, est constitué par l'union de Dieu avec la créature. Mais il s'agit de bien comprendre le caractère de cette union.

Il est une certaine union entre Dieu et la créature, qui est dans la nature de celle-ci, bien loin de la surpasser. C'est lorsque Dieu et la créature concourent à la production d'un *tertium quid*, chacun restant dans sa sphère : Dieu accomplissant les actes et remplissant les fonctions qui appartiennent au Créateur, et la créature étant maintenue et confinée dans l'humilité de sa condition de créature.

Ainsi l'univers, dans l'ordre purement naturel, peut être consi-

(1) V. numéro de mai.

déré comme un grand tout composé de Dieu et des êtres créés, du Créateur et de la créature. Dieu est intimement présent à son œuvre, il la compénètre, la conserve, la meut.

Dans cet univers Dieu opère, et les causes secondes opèrent conjointement avec lui et sous sa dépendance. Par exemple, tout homme qui vient en ce monde doit l'existence à la coopération de deux facteurs, dont l'un est Dieu créateur de l'âme et l'autre est la fonction vitale à laquelle est dévolue la mission de reproduire les corps vivants. C'est un dogme universel de la philosophie chrétienne que nul agent créé ne saurait rien produire, ne saurait en venir à l'acte, sans l'aide, le concours, la motion de Dieu.

Dans un autre ordre de faits, nous voyons les créatures intelligentes, avec leurs seules facultés naturelles, parvenir dans une mesure variable, jusqu'à Dieu et l'atteindre par la connaissance et l'amour.

Tous ces faits et une multitude d'autres qu'on pourrait invoquer impliquent une certaine union entre Dieu et la créature.

Cette union n'est point surnaturelle pour la raison que nous avons indiquée : Dieu garde vis-à-vis de la créature l'attitude, les attributions souveraines de Créateur, il ne va pas au delà, et la créature est laissée à son rang de créature. Rien n'est plus naturel à l'être créé que de coexister avec son Créateur, que d'être conservé et mû par lui, que de dépendre de lui subjectivement et objectivement dans ses opérations. L'union que de telles relations comportent est donc strictement naturelle.

Il en va autrement de l'autre genre d'union, qui fonde le surnaturel. Là les deux sphères, celle de Dieu et celle de la créature se se rejoignent, se fusionnent. Dieu descend dans la sphère de la créature, ou élève directement celle-ci jusqu'à la sienne propre. Il communique son être en lui-même (ou ce qui en Dieu revient au même), quelqu'un de ses attributs, quelqu'une de ses opérations pour devenir l'un des principes constituants de l'être, des opérations de la créature à laquelle il s'unit.

Pour plus de clarté supposons que la créature élevée par Dieu à ce genre d'union soit l'homme. Dieu se fera homme, ou du moins assumera quelque chose d'humain, ou l'homme sera déifié.

Inutile, croyons-nous, de prouver que ces deux degrés, ces deux formes de l'union de Dieu avec la créature sont surnaturels, qu'il

n'est dans la nature d'aucune créature possible de voir Dieu descendu jusqu'à son niveau, ou de monter elle-même jusqu'à la sphère divine.

L'union divine, qui constitue le surnaturel est une certaine union d'*identité*. Par elle on peut dire que Dieu se fait créature et que la créature devient Dieu.

Mais jusqu'où va cette identité? Il faut se garder de toute exagération et reconnaître qu'elle a des limites. Si le surnaturel comble partiellement la distance qui sépare Dieu, en son être individuel, de ce qui n'est pas lui, il serait absurde de croire qu'il puisse l'effacer complètement.

Il y a une identité entre Dieu et la créature dont le rêve, trop souvent caressé, est une monstrueuse chimère, et aboutit au panthéisme. C'est la pleine et réelle identité de nature. L'union, qui, par impossible, s'achèverait dans cette identité, entraînerait la suppression de l'un des deux termes, de la créature sans doute, par son absorption dans l'essence divine. Ce rêve est spécialement celui des religions de l'Inde, et il est né probablement d'une fausse conception du fait révélé à l'humanité de sa destinée surnaturelle, de son union jusqu'à une certaine identité, avec l'Être divin.

L'identité complète de nature entre Dieu et la créature est d'ailleurs la seule qui soit impossible, la seule que l'union constitutive du surnaturel soit impuissante à réaliser.

Immédiatement au-dessous il y a l'identité de personne qui résulte de l'union de deux natures restant distinctes, mais formant une personne unique. La possibilité et le fait de cette union, appelée union hypostatique, nous sont révélés avec le dogme de l'Incarnation. Nous croyons que, dans l'homme-Dieu, la nature divine et la nature humaine sont unies dans la plus entière identité de personne, la personne humaine étant totalement absorbée, remplacée et suppléée par la Personne divine. Le Christ c'est Dieu véritablement et substantiellement fait homme, et c'est l'homme véritablement et substantiellement fait Dieu. Nous avons là le type le plus achevé et le plus complet de l'union du surnaturel. Tous les autres cas, où elle est réalisée, sont des reproductions partielles et affaiblies de ce type idéal. Aussi pensons-nous que rien ne nous est d'un si grand secours, pour concevoir et comprendre le surnaturel, que le fait de l'Incarnation.

Nous pouvons en effet regarder comme équivalent à des Incarnations partielles toutes les interventions spéciales de Dieu, où, sans revêtir substantiellement la nature humaine, il assume quelque fonction humaine, prenant vis-à-vis de l'homme tels titres, tels noms qui par eux-mêmes expriment des relations entre membres de l'humanité, remplissant un rôle humain, *personam humanam*, au sens primitif du mot. Nous y reviendrons bientôt.

Il en va de même au cas où Dieu supplée soit les facultés de l'âme, soit les énergies du corps, pour donner à qui bon lui semble, et en dehors des causes naturelles, des qualités, des perfections qu'elles auraient pu engendrer à la rigueur, mais que son intervention directe produit plus sûrement, par exemple, la science, la vertu, la force, la santé. Dans tous ces cas Dieu est uni à l'homme, ou du moins descend dans l'ordre humain, se faisant d'une manière ou permanente ou transitoire agent, principe ou objet de l'activité humaine. C'est ce qui correspond à l'un des termes de l'Incarnation : Dieu s'est fait homme.

Il est d'autres cas où c'est plutôt l'inverse qui est réalisé. Dieu ne se contente pas de descendre jusqu'à la créature, il l'élève positivement jusqu'à lui, en l'associant à des œuvres et à des fonctions proprement divines. Le terme de l'union est alors *unum esse vel operari divinum*. Exemples de cette forme du surnaturel : Dieu se sert d'un thaumaturge pour ressusciter des morts : il confère à un ministre et à un sacrement le pouvoir de produire la grâce ; il communique à une intelligence humaine la connaissance et la vision qu'il a de lui-même, à une volonté l'amour dont il s'aime, etc.

De ces exemples et des observations qui précèdent, il ressort que le surnaturel a deux phases, parce que l'union entre Dieu et la créature, qui en est la base, et est une sorte d'identité, a deux termes. Elle peut être considérée sous une double face : ou Dieu se fait dans une certaine mesure, créature, ou la créature est faite, dans une certaine mesure, Dieu. De là deux sortes de surnaturel qui correspondent à la distinction établie par les théologiens, lorsqu'ils reconnaissent une classe de faits surnaturels, nommée par eux surnaturel *quoad modum*, et une autre appelée surnaturel *quoad substantiam*. Nous allons parler successivement de l'un et de l'autre, et voir la place respective qu'ils occupent tous deux dans la théorie générale du surnaturel que nous essayons de construire,

Le surnaturel *quoad modum*. L'Être surnaturel *quoad modum* a été nommé ainsi, parce qu'il n'est surnaturel qu'à raison du *mode* de sa réalisation. L'entité qui la compose et en forme pour ainsi dire la substance, est intrinsèquement naturelle, elle aurait pu dériver de la nature seule, mais en fait elle est l'œuvre de Dieu, en tant que principe du surnaturel.

En quoi consiste ce *mode* de production qui place l'effet en question dans le domaine du surnaturel ? Nous l'avons déjà dit et il ne nous reste guère qu'à le répéter : il est constitué dans une union de Dieu en lui-même avec la créature, ayant pour but et résultat immédiat, non point encore l'élévation de la créature à participer l'être et l'opérations propres à Dieu, mais au contraire l'adoption par Dieu de l'être et de l'opérations propres à la créature. Celle-ci y gagne sans doute un accroissement de dignité, qui l'introduit dans l'ordre du divin, mais c'est par voie de conséquence, et si l'œuvre de la surnaturalisation s'arrêtait là, il n'y aurait point dans le monde d'entités intrinsèquement et physiquement surnaturelles.

Comme nous l'avons insinué déjà, le type le plus complet de cette forme du surnaturel se retrouve dans l'homme-Dieu. La nature humaine du Christ est, et reste réellement nature, et nature humaine ; elle n'est pas surnaturelle *quoad substantiam*. Mais elle l'est d'abord quant *au mode* dont elle subsiste, puis quant au mode de sa conception, dès sa naissance ; car non seulement, lors de sa première formation dans le sein de la Vierge Marie, elle est le résultat de l'union du Saint-Esprit avec les causes naturelles, à l'effet de suppléer l'un des principes générateurs humains, mais dans tout le cours de son existence, elle subsiste dans le Verbe de Dieu, qui supplée la personnalité humaine. Dieu se fait homme-réellement-substantiellement. *Perfectus homo*.

Dans cette même classe du surnaturel il faut ranger tous les cas où Dieu se fait homme, équivalement, partiellement, accidentellement : lorsqu'il prend et remplit, à l'égard de l'homme, une fonction, un rôle qui pourrait appartenir à une personne humaine.

Nombreux sont les exemples de ce genre d'interventions divines, par lesquels Dieu devient, par son libre choix, comme un membre de notre humanité. Nous n'en citerons que quelques-uns, pour éclairer notre pensée.

Mentionnons d'abord la fonction de maître, d'instituteur, d'éducateur. Nous savons que Dieu n'a pas dédaigné de la remplir en enseignant aux hommes des vérités que leur raison n'était pas incapable de découvrir, mais dont la connaissance eût demandé de trop longs et de trop pénibles efforts : à cette fin il s'est mis à leur portée, il a parlé leur langage, il s'est servi des organes et instruments de la parole humaine, en un mot il s'est incarné moralement et partiellement même avant de le faire réellement et totalement.

Ajoutons celle de *législateur*. Dieu est sans doute aussi législateur dans l'ordre purement naturel, mais il l'est par voie de création. Il imprime aux choses leur nature, leur forme, leur finalité, leurs inclinations, leurs relations mutuelles : de tout cela résulte une ligne d'action obligatoire, toute tracée et nécessaire, qui est une dérivation de la loi exemplaire et éternelle à laquelle est soumis tout l'ordre de la création. C'est la loi naturelle. Mais Dieu devient législateur surnaturel (*quoad modum*), lorsqu'il veut bien formuler les préceptes de la loi naturelle, en empruntant la langue humaine, les gravant ou les faisant graver sur la pierre et consigner dans un livre. A ce titre, le décalogue, bien que promulguant simplement les obligations des plus générales et les plus obviées de la loi naturelle, est surnaturel *quoad modum*. Il en est de même de la législation mosaïque, même dans les prescriptions d'ordre social, politique, économique, hygiénique qu'elle renferme. Elle est l'œuvre de Dieu devenu législateur humain.

Bien voisine de la fonction de législateur humain est celle de roi temporel que Dieu ne cesse de revendiquer, et qu'il exerça effectivement sur son peuple choisi, aux jours de la théocratie hébraïque.

N'oublions pas, en dernier lieu, la qualité de Père, de Providence dans les choses temporelles, en faveur de ceux qui se confient en lui, qu'il s'est attribuée de tout temps et qui lui appartient plus spécialement peut-être dans la loi évangélique, à en juger par les affirmations souvent répétées du Divin Maître, lorsqu'il interdit aux siens les sollicitudes excessives touchant la nourriture et le vêtement, et leur assure que le Père céleste pourvoira à tous leurs besoins. Cette qualité, les chrétiens la lui reconnaissent, lorsqu'ils lui demandent le pain quotidien, et recourent à lui avec une filiale confiance dans leurs nécessités temporelles.

La libre-pensée a coutume de nous accuser d'anthropomorphisme parce que l'idée que nous nous formons de la conduite de Dieu à l'égard des hommes, implique une frappante similitude avec la conduite des hommes dans leurs relations mutuelles.

Le mot d'anthropomorphisme est susceptible de plusieurs sens. Il a été inventé primitivement pour désigner une vieille et grossière erreur, attribuant à la nature divine une forme humaine. Tel l'anthropomorphisme de la mythologie grecque et romaine, et de celle de bien d'autres peuples. Il est à peine besoin de dire que cet anthropomorphisme n'a rien de commun avec la notion chrétienne et catholique de la nature de Dieu.

Il y a par contre un anthropomorphisme tout métaphorique, celui de la poésie, des beaux-arts, qui se retrouve assez fréquemment dans le langage imagé de nos livres saints. Personne ne s'aviserait de l'entendre au sens propre. Aussi nous ne nous y arrêtons pas.

Enfin il y a une troisième sorte d'anthropomorphisme qui occupe une position intermédiaire entre les deux précédents. Il ne repose pas sur une pure métaphore, fondée elle-même sur une analogie très lointaine. Il doit être entendu, au moins pour une part, au sens propre. Mais il ne suppose et ne signifie point que Dieu est *par nature*, une espèce d'être humain supérieur à l'humanité terrestre ; il conçoit seulement le Dieu suprême et infini, comme se faisant librement et volontairement homme, personne humaine, en assumant soit la nature humaine, soit au moins quelque fonction, quelque opération équivalant à celles qui sont le propre de l'humanité. Cette forme d'anthropomorphisme nous ne la répudions pas, loin de là. Mais nous disons qu'elle appartient à l'ordre surnaturel, dont elle constitue le fondement.

Car il n'est point dans la nature de l'homme que Dieu remplisse en sa faveur, d'une manière à peu près humaine, les fonctions de précepteur, de roi, de père, de frère, d'ami, de pourvoyeur, etc., et, si Dieu daigne effectivement revêtir pour lui l'une de ces qualités, nous appellerons cela une faveur surnaturelle : surnaturelle au sens absolu, car nulle créature, ni noble fût-elle, n'aurait, de par sa nature, le droit d'élever si haut ses prétentions.

Donc, nous admettons l'anthropomorphisme que nous venons de décrire en troisième lieu : le nom et la chose. Le nom est commun et la chose qu'il exprime nous servira de *criterium* à l'effet de

découvrir et de distinguer le surnaturel *quoad modum*. Toute relation entre l'homme et Dieu, impliquant cette espèce d'anthropomorphisme, doit être considérée comme surnaturelle.

Le surnaturel *quoad modum*, dont nous esquissons la théorie, ne constitue point tout l'ordre surnaturel. Il est simplement la première étape dans la voie de la surnaturalisation. Cependant il aurait pu être réalisé seul dans le monde et spécialement dans l'humanité. Nous concevons un ordre surnaturel dans lequel Dieu se serait rapproché de l'homme, serait descendu jusqu'à lui, se faisant homme, réellement ou moralement, comme nous l'avons expliqué, à la seule fin de l'aider à accomplir sa destinée naturelle et humaine, dans lequel il l'aurait laissé, pour tout le reste, dans la sphère de sa nature pure. Une telle conception, une telle hypothèse n'offre rien d'absurde, rien de contradictoire.

C'est d'ailleurs à peu près la conception du surnaturel qui, semble-t-il, avait prévalu parmi les juifs, au temps du Sauveur, et qui les empêcha de le comprendre et de le reconnaître pour le Messie.

Leur erreur peut être ramenée à deux chefs :

D'abord ils s'imaginèrent que le surnaturel, au lieu d'être, d'après les desseins de Dieu, le patrimoine commun de l'humanité, était l'apanage exclusif de leur nation. Puis ils en restreignirent la notion, à ce qui peut être regardé comme le propre, le constitutif de l'union, de l'alliance contractée par Dieu avec leurs Pères.

Le caractère distinctif, la raison d'être, le but immédiat de l'Ancien Testament, c'est la formation d'un peuple de Dieu, d'une nation dont le Seigneur serait le souverain temporel. L'histoire biblique nous montre la naissance et le développement de ce peuple : comment Dieu le trie, le sélectionne, le multiplie, le transplante, combat pour lui lorsqu'il le faut, lui donne une patrie, des lois, une constitution politique, une dynastie de rois légitimes, appelés fils de Dieu, quand ils sont dignes de leur ancêtre David. A ce peuple, tous les biens qui font la grandeur et la prospérité temporelle d'une nation avaient été promis, à la seule condition qu'il restât loyalement soumis et fidèle au Seigneur son seul et véritable roi, dont ceux qui portaient ce nom et se succédaient sur le trône étaient les ministres et représentants; condi-

tion bien mal remplie, comme on sait : ce qui explique pourquoi, sous un tel Roi, ce peuple fut, presque dans tout le cours de son histoire, faible et pauvre, à la merci de tous les conquérants. Sa destinée — prospérités et revers — nous apparaît toute surnaturelle, surnaturelle *quoad modum*.

Sans doute, il n'était pas étranger au surnaturel *quoad substantiam*. Celui-ci était même la fin éloignée de toute la loi. Mais il ne constitue pas le trait distinctif de l'alliance spéciale conclue par Dieu avec les descendants de Jacob, il appartient à l'alliance universelle, embrassant le genre humain tout entier, dont Jésus-Christ est le Médiateur.

Et c'est ce que les Juifs ne savent pas comprendre. Ils crurent que la grande et nouvelle alliance, l'intervention finale de Jéhova, la mission de son Envoyé, auraient seulement pour but d'établir sur la terre un empire théocratique universel, d'une grandeur et d'une richesse inouïes, mais d'ordre purement temporel, dont Jérusalem serait la capitale et la nation juive le noyau. Ils attendaient et concevaient un royaume de Dieu, *regnum Dei*, uniquement surnaturel *quoad modum*. Ils se trompaient, car le monde surnaturel tel qu'il est réalisé en fait, s'achève dans le surnaturel *quoad substantiam*.

SURNATUREL *quoad substantiam*

Il est ainsi nommé parce que les réalités dont il se compose dépassent la nature en leur substance, en leur être intime et constitutif. Conformément à la définition positive du surnaturel développée plus haut, une entité substantiellement surnaturelle est celle dont la raison d'être intrinsèque et essentielle est d'unir à Dieu la créature, en associant celle-ci à quelque mode d'être ou à quelque opération appartenant à Dieu.

Ce second degré du surnaturel implique le premier. Dieu, dans sa réalisation, devient par lui-même principe d'être, de vie, d'opération dans la créature, il se fait virtuellement créature, mais, comme on l'a dit plus haut, c'est pour élever directement la créature au-dessus d'elle-même, jusqu'au divin.

Cette élévation demande des entités spéciales que la nature

d'aucun être ne contient dans sa virtualité, qui sont les entités surnaturelles *quoad substantiam*.

Cette forme du surnaturel, quoique la plus mystérieuse, la plus difficile à comprendre (sans doute pour cette raison même), a été de beaucoup la plus étudiée par les théologiens. Ne peut-on pas dire qu'ils ont épuisé à creuser ce sujet, tout l'arsenal des subtilités scolastiques ! Notre cadre essentiellement synthétique ne nous permet pas de les suivre dans leurs longues dissertations et discussions sur la puissance obédientielle, sur l'existence ou la non-existence d'une puissance active obédientielle, sur la possibilité ou l'impossibilité d'une substance créée intrinsèquement et totalement surnaturelle et beaucoup d'autres questions qui, rajeunies et présentées dans une langue un peu moderne, seraient moins vaines, plus actuelles qu'on est tenté de croire à première vue.

Bornons-nous, après avoir défini l'être substantiellement surnaturel, à enregistrer un certain nombre d'exemples, où nous le trouvons réalisé au sein et en faveur de l'humanité.

Le type le plus achevé de la surnaturalisation *quoad substantiam*, nous est fourni par l'Incarnation. Là, Dieu se fait principe substantiel en une créature humaine, d'où il résulte que non seulement Dieu est substantiellement homme, mais que l'homme est substantiellement Dieu.

C'est d'ailleurs le seul exemple connu de la surnaturalisation d'une créature descendant jusque dans les profondeurs de sa substance.

Tous les autres exemples dont nous avons une connaissance certaine, impliquent simplement une déification accidentelle, résultant d'une union également accidentelle entre Dieu et la créature.

Ainsi, il y a des *actes* surnaturels, surnaturels *quoad substantiam*. Ce sont des actes, dont la créature, par exemple l'homme, est le sujet et partiellement aussi le principe, mais qui sont cependant plus divins qu'humains, parce que dans leur espèce et leur individualité ils appartiennent plus à Dieu qu'à l'homme. Nous en connaissons deux classes : les uns sont des actes en l'exercice desquels, la créature est le pur instrument de l'activité divine, et exécute des œuvres que Dieu seul peut accomplir, tantôt servant à opérer des miracles, tantôt tenant lieu d'organe à la parole inspi-

rée, tantôt devenant le canal de la grâce. Les actes de cette sorte sont attribués à Dieu seul, parce que dans son union avec la créature, à l'effet de les produire, lui seul remplit le rôle de cause principale. D'autres sont, partiellement du moins, imputables à la créature, mais ils sont surnaturels et divins, parce que Dieu, par une intervention spéciale et individuelle, en a préalablement déposé les germes et que, sollicités par lui, ils retournent à lui, et font qu'il vit, se connaît, s'aime par les puissances vitales, par l'intelligence, la volonté, le cœur de sa créature.

Il y a ensuite des qualités surnaturelles qui sont des liens permanents, et fondent des relations d'union individuelle entre Dieu et l'homme, en établissant ce dernier dans la famille, la domesticité, l'amitié de Dieu. Nous en reparlerons plus loin.

Nous ne clorons pas ce chapitre consacré aux généralités, sans avoir attiré l'attention du lecteur, sur deux tendances opposées dans la conception du surnaturel *quoad substantiam*. L'une est la tendance au réalisme, l'autre est la tendance à l'idéalisme.

Le réalisme dans la conception de l'ordre surnaturel, ainsi que le mot le dit, consiste à regarder comme de vraies réalités, comme des choses en soi, pour parler le langage de la philosophie contemporaine, des entités physiques, disait la scolastique, tous les êtres surnaturels dont l'existence nous est connue. Les théologiens à tendance réaliste considèrent le monde surnaturel, comme aussi réel en lui-même que la nature. Le trouvant composé, comme celle-ci, de formes permanentes, d'actes, de causes et d'effets, ils estiment qu'on n'a le droit de contester la réalité d'aucune de ces choses à moins de raisons très certaines.

L'idéalisme, appelé aussi nominalisme, est la tendance contraire : la tendance, disons-nous, à éliminer du monde surnaturel les entités réelles et à leur substituer des entités morales. Une entité morale est celle qui n'a aucune existence réelle en soi, ni dans le sujet qui en est censément affecté : elle existe seulement dans la connaissance et la volonté de son auteur et de ceux auxquels il manifeste ses intentions. Elle est comparable à une *factio juris*. Elle est appelée entité morale, parce que dans le domaine des actions morales, c'est-à-dire intelligentes et libres, elle équivaut à une réalité.

La tendance à l'idéalisme surnaturel a enfanté plusieurs erreurs

capitales dont quelques-unes sapent par la base le dogme catholique.

Il faut compter en première ligne l'arianisme, et certaine conception du mystère de l'Incarnation qui s'en éloigne très peu, et qui semble assez commune parmi les théologiens du protestantisme. Ceux d'entre eux qui ne veulent ni rejeter, ni admettre absolument l'Incarnation, l'union hypostatique, la Divinité de Jésus-Christ, entendent tout cela dans le sens d'une Incarnation morale. Jésus-Christ personne humaine en lui-même comme les autres hommes, serait moralement la personne du Verbe, parce que Dieu, par une *fictio juris*, par une adoption très spéciale, veut que cet homme soit identifié avec son propre Fils, et soit considéré et reçu comme tel par l'humanité. Mais cette identification idéale et toute morale de la personne divine et de la personne humaine en l'homme-Dieu, n'ayant d'existence réelle que dans l'intelligence et la volonté de Dieu et des hommes, ne fait pas de Jésus-Christ un Dieu véritable, aussi vrai Dieu qu'il est vrai homme. C'est la théorie de l'Incarnation morale, telle à peu près qu'elle serait formulée, croyons-nous, par nombre de théologiens protestants, au cas où ils voudraient parler le langage de la théologie catholique.

Ils s'engagèrent sur cette pente de l'idéalisme outré lorsqu'ils rejetèrent soit la réalité de la grâce sanctifiante et autres qualités et vertus surnaturelles qui lui font cortège, les réduisant à une imputation extérieure, c'est-à-dire à un acte de la volonté et de l'intelligence divines, soit la présence réelle du Sauveur dans l'Eucharistie que la plupart d'entre eux remplacèrent par une présence morale : ils devaient logiquement aboutir à la négation radicale et complète de toute entité réelle intrinsèquement surnaturelle. C'est l'idéalisme dans le surnaturel poussé aux dernières limites et en contradiction avec le dogme catholique.

La tendance à l'idéalisme dans la conception du surnaturel *quoad substantiam*, se retrouve chez certains théologiens catholiques ! Elle consiste à préférer, dans la mesure où le permet l'orthodoxie, aux entités et causes réelles (physiques), des pactes, des conventions, des entités et causes morales n'ayant d'existence que dans la volonté de Dieu et dans celle de Jésus-Christ puis dans la connaissance des hommes éclairés par la révélation. Ces théologiens ne songent évidemment à contester ni la réalité de l'Incar-

nation, ni celle de la présence eucharistique, ni celle de la grâce sanctifiante, ni celle des vertus infuses. Tout cela appartient à la foi. Mais ils croient devoir s'en tenir là : ils se refusent à admettre la réalité de toute vertu instrumentale, miraculeuse ou sanctifiante, départie soit à l'homme-Dieu lui-même, soit à ses ministres ou serviteurs, soit aux sacrements et autres instruments inanimés employés à des œuvres miraculeuses ou à la production de la grâce. Ils estiment qu'une causalité de pure imputation n'ayant de réalité qu'en Dieu, est suffisante. C'est l'idéalisme très mitigé maintenu dans les limites de la foi catholique.

Nos préférences, il est à peine besoin de le dire, sont pour le réalisme intégral, soutenu par l'école thomiste. Il est plus conséquent que l'idéalisme partiel et mitigé de certaines autres écoles, il s'harmonise mieux avec la doctrine certaine et révélée de la réalité du monde surnaturel pris au moins dans son ensemble. Si dans l'ordre de la surnature, Dieu a institué des causes, on ne voit pas pourquoi il ne les aurait pas munies, comme les causes naturelles du pouvoir intrinsèque et réel, permanent ou transitoire, de produire leurs effets. Nous ne voyons pas pourquoi il faudrait recourir à une sorte d'occasionalisme pour expliquer la causalité surnaturelle communiquée aux créatures. La difficulté de comprendre et d'expliquer est une objection qui nous impressionne peu. Outre qu'elle se retournerait aisément et avec non moins de force contre le réalisme révélé et de foi, par exemple contre le dogme de la présence réelle, rien n'est moins scientifique, nous semble-t-il, que la tendance, trop commune à notre époque, à reléguer dans la catégorie de l'idéal tous les faits naturels ou surnaturels difficiles à expliquer, notamment à supprimer l'action des causes secondes, qui deviennent de simples occasions ou conditions, pour encore leurs effets à la seule action divine. Nous sommes donc, attribuer une fois, pour le réalisme intégral dans le monde surnaturel, sans pourtant avoir la prétention d'en faire une vérité de foi, en dehors de ce qui a été défini par l'Église.

R. P. MERCIER.

DE LA VALEUR DES THÉORIES

SUR

LA PROBABILITÉ MORALE (1)

Les théories de la probabilité ayant été conçues par des théologiens et appliquées par eux à la morale chrétienne, l'Église a dû, à maintes reprises, prendre position à l'égard des résultats issus de cette tentative, voire même à l'égard de leur principe générateur, la probabilité. Toutefois, c'est par le seul usage que les casuistes en ont fait dans la science morale que cette doctrine se trouve confiner à la théologie catholique. Elle est, de soi, une simple méthode rationnelle ou philosophique, plus ou moins fondée, mais qui n'a d'attache, ni avec les vérités de foi, ni avec les documents qui sont les sources de la révélation chrétienne.

Un examen de la valeur des théories introduites en morale sous le nom de probabilité se réduit donc à l'exploration des fondements, vrais ou apparents, qui supportent semblables conceptions ; et l'on doit procéder, pour elles, comme pour d'autres hypothèses philosophiques, par une méthode purement rationnelle.

En abordant les considérations qui vont suivre, je n'ai aucunement la prétention d'écrire un traité sur les matières de la probabilité, ni même d'envisager la question sous un grand nombre de faces. On le sait, ces pages sont toutes de circonstance. Je ne veux cependant pas laisser échapper une occasion, qui peut-être ne se présentera plus, sans exposer les réflexions et les doutes qui me sont venus plus d'une fois à l'esprit concernant les théories de la probabilité appliquées à la science morale. Mes premières difficultés ne datent pas d'aujourd'hui. Elles remontent à une ving-

(1) *Revue thomiste*, t. IX, p. 460-481, 520-536, 652-673 ; t. X, p. 5-20.

taine d'années en arrière, au temps où, étudiant pour la première fois la théologie morale, un maître probabiliste s'efforçait vainement de me persuader de la justesse de son système. Depuis lors, j'ai fini par croire non seulement que le probabilisme, dans la théorie générale de la probabilité, est une doctrine qui ne tient pas debout, mais encore que l'application même de la théorie générale de la probabilité à la science morale est vraisemblablement une erreur de méthode, une sorte de contresens.

Les observations qui vont suivre ne visent donc pas seulement cette partie de la théorie des probabilités qui porte le nom de probabilisme, mais encore toute la théorie elle-même. Il va sans dire que plusieurs des idées que j'expose ici, m'étant tout à fait personnelles, n'engagent d'autre responsabilité que la mienne.

Pour procéder avec ordre, nous rangerons en une double classe les critiques que l'on peut présenter sur la probabilité en morale. Nous distinguerons des arguments externes au système et des arguments internes. Les premiers sont comme des arguments *a signo*, les seconds, au contraire, toucheront les principes constitutifs de la probabilité. J'exclus d'ailleurs de la première catégorie les arguments qu'on peut tirer des inconvénients ou des dangers qui résultent de l'usage du simple probabilisme, et sur lesquels j'aurai à insister spécialement après avoir examiné la présente question.

I

La première observation qui frappe un esprit attentif et assez maître de lui pour n'être pas simplement à la remorque de ce qu'il a lu dans les livres ou entendu dans les écoles, c'est l'inutilité pratique des théories de la probabilité pour la conduite de soi-même et la conduite des autres.

Ouvrez un manuel de théologie morale, où trouvez-vous les théories relatives à la probabilité? Dans le traité de la conscience, c'est-à-dire dans la partie la plus fondamentale de la science morale, puisque la conscience n'est autre chose que la raison humaine jugeant pratiquement, pour chacun de nos actes, nous pourrions dire pour chaque instant de notre existence consciente,

ce qui doit être fait ou être omis. Or, la prétention de la théorie de la probabilité est de nous fournir une règle générale, universelle, qui préside à la direction de nos jugements et de notre conduite, lorsque nous sortons de cette zone du devoir qui est éclairée par la sûre lumière de la certitude morale. On peut donc comprendre, ou tout au moins pressentir, l'extrême importance d'une semblable théorie, si l'on considère, d'une part, que l'art de se conduire est essentiel pour chaque homme, de quelque condition qu'il se trouve ; et, de l'autre, que dans le domaine de l'action les certitudes font fréquemment défaut, ce que nous appelons de ce nom n'étant peut-être souvent qu'une forte probabilité.

Mais, voilà que, par une étrange bizarrerie, cette théorie, qui a accaparé une place prépondérante au chapitre des lois qui règlent l'acte humain, s'éclipse tout à coup lorsque l'on passe dans l'ordre de l'action. Nous n'avons alors, ni le sentiment de son utilité, ni même celui de sa présence.

C'est en effet la première déconvenue de ceux qui, ayant étudié le système des probabilités en morale, le soumettent à la contre-épreuve de l'observation pratique : ils ne voient pas, selon l'expression courante, à quoi ça sert. On ne voit pas, en effet, on ne sent pas, par quel chemin, par quel moyen la théorie prend ici contact avec la pratique. D'un côté un système complexe, obscur, n'ayant de compréhensibilité que par un procédé emprunté aux mathématiques ; de l'autre l'acte humain, simple, très simple en tant que pris sous l'angle de sa moralité par un jugement de conscience intuitif et sûr, tels sont les deux éléments à peu près irréductibles l'un à l'autre, et qui devraient, cependant et du premier coup, se commander et s'identifier.

D'ailleurs, après s'être observé soi-même, sans s'apercevoir de la vérité du rôle que le régime de la probabilité prétend tenir dans les règles morales fondamentales, demande-t-on aux autres, à titre de renseignement, quel peut bien être, sur cet objet, le résultat de leur propre expérience, on ne tarde pas à apprendre que tout le monde, à peu près, est logé à la même enseigne que nous. Combien de confesseurs, ayant une longue pratique de la direction des âmes, vous déclareront qu'ils ne savent plus même ce qu'est la théorie de la probabilité, et qu'ils ne voient pas en quoi cela pourrait les servir ! Semblables constatations, chez soi-même et chez les autres,

doivent inévitablement soulever des doutes sur la valeur ou la raison d'être d'une théorie.

Cette constatation toutefois devient encore plus significative si, sortant du cercle étroit des théologiens, nous considérons que la possession des principes élémentaires de la morale sont requis pour la pratique de toute vie humaine. Une multitude d'individus vivent en dehors de toute connaissance scientifique proprement dite. Il n'est pas nécessaire d'être en possession de théories difficiles pour conduire sa vie; mais il est indispensable de posséder une conscience capable de discerner le bien et le mal, le licite et l'illite dans le domaine de l'action. Il semble donc que la théorie de la probabilité dût être quelque chose de très connu et de très pratique, à la portée de tout le monde, puisque tout homme a besoin de savoir se diriger conformément à la loi morale. Mais, est-il besoin de le dire? ce serait bien vainement qu'on demanderait au commun des hommes si, dans leur manière d'agir et de se former la conscience, ils distinguent un jeu de probabilités, des pesées et des mesures entre les solutions diverses vers lesquelles peut se porter l'activité libre de l'homme.

Si nous étendons ce champ d'observation non seulement au présent, mais au passé, nous aboutissons à des conclusions analogues. Rien n'est plus étonnant, au premier abord, que de voir la diversité d'opinions des moralistes et des casuistes sur une matière donnée. De deux opinions en présence, les uns vous disent que l'on peut certainement suivre la première et que certainement l'on ne peut pas suivre la seconde. D'autres intervertissent l'ordre et soutiennent exactement le contraire. Entre ces jugements extrêmes s'échelonnent, soit pour l'une soit pour l'autre opinion, tous les degrés de la probabilité. Si les alternatives ou les possibilités diverses offertes à l'activité morale de l'homme comportaient réellement des connotations de probabilité, on ne voit pas comment un pareil désarroi pourrait se produire dans les estimations des moralistes. Cela est d'autant plus étonnant que souvent les moralistes réputés sévères proposent des solutions d'une extrême indulgence que les moralistes bénins ne veulent pas même accepter pour leur compte, et réciproquement. C'est ainsi que saint Liguori qualifie diverses opinions de Concina comme relâchées, alors que Concina les considère comme certainement

bonnes; et saint Liguori fait observer, avec quelque raison, que l'approbation d'opinions relâchées ne tient pas au probabilisme, mais à la faiblesse et à l'obscurité de l'esprit humain (1): ce à quoi Concina aurait pu ajouter qu'il en était de même pour les opinions sévères par rapport au probabiorisme. Un simple philosophe aurait peut-être simplement constaté que cela semblait indiquer qu'il n'y avait pas un lien bien étroit entre les théories de probabilité et la règle des actions humaines. De même encore, pour citer un autre exemple, voyons-nous Concina donner son approbation à un moraliste probabiliste, le Jésuite Cardenas, dont il considère les solutions comme conformes à l'esprit de l'Évangile (2).

Enfin, une dernière remarque qui confirme celles qui précèdent, c'est que, jusqu'à la fin du xvi^e siècle, dans aucune éthique, soit profane, soit chrétienne, on n'a senti le besoin d'introduire l'usage de la probabilité pour se former la conscience, ou la former aux autres. Et cependant, comme nous l'avons déjà dit, savoir se conduire en discernant le bien du mal, le licite du prohibé, est une nécessité de premier ordre pour chaque individu. On n'a pas attendu davantage le temps de Barthélemy de Médina pour confesser les fidèles et les diriger dans les voies du salut. Il semble donc que la nouvelle théorie n'était pas de celles dont le besoin se faisait vivement sentir, et dont on pouvait attendre d'éminents services.

Sans doute, le progrès est possible dans toutes les sciences, même dans la science morale. Mais on ne voit pas que ce soit sur ce point de la perception du devoir par la conscience qu'un progrès soit possible. On peut aider et encourager les hommes à être meilleurs, mais non leur donner une notion du devoir plus claire que celle que toute conscience porte en elle-même. Telle la phy-

(1) Dal P. Concina io trovo approvate certe opinioni (e le tengo notate) che, secondo il suo sistema, erano per lui moralmente certe, ma in verità sono certamente lasse. Cosa che fa vedere che l'approvare opinioni lasse non nasce dal sistema del probabile, ma della debolezza ed oscurità delle mente umane. *Risposta ad una lettera d'un religioso circa l'uso dell' opinione egualmente probabile* (1756), Opere complete, Venezia, t. XXXVIII (1834), p. 86. S. Liguori fait la même observation dans ses lettres.

(2) Io venero il Padre Cardenas qual dotto, e pio Teologo. Egli ha confutate con valore le rilassatezze del del Caramuele. Egli, attesi i pregiudicj e de' tempi, e delle scuole, ha difeso un Probabilismo speculativo; ma in pratica insegna quasi sempre le sentenze più conformi al Vangelo. Volesse Iddio, che quelli, che abbracciano le sue speculazioni sulla metafisica quistione del Probabile, s'appigliassero del pari alle di lui pratiche sentenze. *Storia del Probabilismo*, t. II, p. 524.

sique qui, malgré ses merveilleux progrès, ne nous fait pas voir les choses qui nous entourent autrement que ne les voyaient les premiers hommes.

Il est vrai que les probabilistes ont essayé quelquefois de faire remonter un peu plus haut que de raison les sources de leur doctrine ; mais vainement. Quand le R. P. Brucker, par exemple, nous dit que le probabilisme « était déjà à l'état de principe plus ou moins explicite dans les décisions des plus anciens docteurs », il faudrait montrer en quoi consiste le plus et le moins explicite et quels sont les anciens docteurs dont il s'agit. Il est clair qu'en confondant les carrés avec les ronds on peut établir des conclusions très extraordinaires. Mais, si on appelle probabilisme, le probabilisme, il n'existe nulle part, ni sous aucune forme, avant Barthélemy de Médina, et personne n'a encore pu justifier en sa faveur d'un titre quelconque d'existence antérieure. C'est effet parler pour ne rien dire, et jouer pauvrement sur les mots, que d'apporter en preuve des citations où les Pères et les auteurs ecclésiastiques recommandent la mesure, la prudence ou la modération dans le domaine moral, comme s'il s'agissait là de probabilité, et comme si tous les tenants de l'un ou l'autre système en cette matière, n'avaient pas également la prétention d'être prudents et modérés. Le système de la probabilité consiste essentiellement à considérer la conscience morale comme étant, en dehors des cas d'obligation certaine du devoir, en présence d'opinions en conflit, liées entre elles par des degrés plus ou moins grands de probabilité, et entre lesquelles on doit opter, selon qu'on les estime suffisamment ou insuffisamment fondées. Le constitutif de la théorie du probable requiert donc absolument, et la mise en présence d'au moins deux opinions sur le même objet, et la qualification de chacune d'elles d'après le degré de sa probabilité respective. En dehors de là, il n'y a pas de théorie de la probabilité, et citer, au petit bonheur, des lieux communs, comme s'il s'agissait effectivement de ce qui est en question, c'est, comme disent les théologiens, *canere extra chorum*.

Le créateur véritable de la théorie générale de la probabilité est Barthélemy de Médina (1). Il est pareillement le créateur du pro-

(1) Né à Medina del Rio Sico, dans la province de Léon. Entra dans l'ordre des Frères Prêcheurs à Salamanque. Docteur et professeur de cette Université. Occupa la chaire dite de Durand, puis la première chaire de théologie, depuis 1576 jusqu'à sa

abilisme. C'est lui, en effet, qui, pour la première fois, dans ses commentaires sur la *Prima Secundæ* de la somme théologique de saint Thomas, a explicitement formulé la théorie des opinions, qui étant en conflit, gardent leur probabilité respective, et enseigné que l'on peut suivre une opinion probable, même contredite par une opinion plus probable (1). C'est comme commentaire de l'article VI° de la question XIX°, dans la partie citée, que Médina a inséré une dissertation qui forme un véritable traité sur la matière. Elle sert d'interprétation à cette question, posée par saint Thomas comme titre à son article : *Utrum voluntas concordans rationi erranti sit bona?* C'est là que Médina nous donne la théorie que nous allons sommairement examiner comme point de départ de la critique interne des théories de la probabilité. C'est sous sa forme primitive que nous verrons le mieux la faiblesse du système, et nous entrerons naturellement, par cette voie, au centre même de la question.

Répétons toutefois, pour conclure ce premier ordre d'observations, prises superficiellement et comme du dehors du problème, qu'il serait bien étrange que quelques-uns des principes fondamentaux dans l'art d'éclairer et de diriger la conscience humaine eussent été inconnus jusqu'en l'an de grâce 1577, où Barthélemy de Médina, un des princes de la théologie de son temps, pour parler comme le P. Hurter (2), formula pour la première fois la théorie de la probabilité et enseigna le probabilisme (3).

mort, 30 décembre 1580. Il a composé des commentaires souvent réimprimés sur la *Prima Secundæ*, et les soixante premières question de la *Tertia Pars*. On a de lui en espagnol une Brève instruction sur la manière d'administrer le sacrement de pénitence, traduite en latin et en italien. Quétif-Echard, *Scriptores Ordinis Prædicatorum*, t. II, p. 256-57; Hurter, *Nomenclator literarius*, t. I, p. 45.

(1) C'est inexactement que Hurter écrit de Médina : *celebritatem quamdam est nactus, quod probabilismi systemati prælusisse dicitur* (in 1. 2. q. 19) : *sane non alio sensu, quam quod sententiam antiquam ea protulerit forma, qua deinceps probabilistæ uti solebant*. L. c. Non seulement on dit, mais il est certain que Médina a, non pas *prélué* au probabilisme, mais l'a créé. Il n'y a pas davantage d'opinion *ancienne* antérieure à Médina, qui n'a pas seulement donné sa *forme* classique à la théorie de la probabilité et du probabilisme, mais a créé le système lui-même, ainsi qu'on peut le voir dans les pages suivantes.

(2) *Inter principes theologiæ scholasticæ moralisq. cultores sui ævi est habitus*. L. c.

(3) C'est sans fondement aucun que Lehmkuhl assigne la date flottante de 1571 ou 1572 pour la publication du commentaire de Médina (*Theologia Moralis*, Friburgi Brisgovæ, 1893, ed. 7^e, t. I, p. 61). C'est aussi sans raison que Meffert (*Der heilige Alfons*

II

La valeur interne ou rationnelle de la probabilité peut être étudiée d'une double manière. Au point de vue absolu, quand on se demande si l'application de la théorie générale de la probabilité à la morale est légitimement fondée; au point de vue relatif, quand, supposée justifiée cette application, on détermine sous quelle forme particulière, elle doit être adoptée : probabilisme, équiprobabilisme ou probabiliorisme.

C'est Barthélemy de Médina, avons-nous dit, qui a fondé simultanément la théorie générale de la probabilité et celle plus particulière de la moindre probabilité. Voici d'ailleurs ses propres paroles : « Il me semble que, si une opinion est probable, il est permis de la suivre, lors même que l'opinion opposée serait plus probable. » Puis, au cours de sa démonstration, il définit ainsi l'opinion probable : « Une opinion n'est pas dite probable par cela que l'on apporte en sa faveur des raisons apparentes, et qu'il y a des gens qui l'affirment et la défendent ; à cette enseigne, toutes les erreurs seraient des opinions probables. Une opinion est probable qui est soutenue par les hommes sages et confirmée par d'excellents arguments qu'il n'est pas improbable de suivre. C'est la définition d'Aristote (1). »

von Liguori, p. 29) accepte cette date contre celle de 1577, fournie par Dollinger-Reusch, *Die. Moralstr.* I, p. 29, qui est exacte. La première édition du commentaire de Médina sur la *Prima Secundæ* est celle de Salamanque, en 1577. Voy. *Scriptores Ord. Præd.*, t. II, p. 256; Hurter, *Nomenclator literarius*, t. I, p. 45.

(1) Nous donnons ici le passage principal de Médina. On verra combien sa manière se rapproche de celle des probabilistes venus après lui, et la fragilité ordinaire de ses arguments. — *Mihi videtur, quod si est opinio probabilis, licitum est eam sequi, licet opposita probabilior sit : nam opinio probabilis in speculativis ea est, quam possumus sequi sine periculo erroris, et deceptionis : ergo opinio probabilis in practicis ea est quam possumus sequi sine periculo peccandi.*

Secundo, opinio probabilis, ex eo dicitur probabilis, quod possumus eam sequi sine reprehensione et vituperatione : ergo implicat contradictionem, quod sit probabilis, et quod non possumus eam licite sequi. Antecedens probatur : nam opinio non dicitur probabilis ex eo, quod in ejus favorem adducantur rationes apparentes, et quod habeat assertores et defensores ; nam isto pacto omnes errores essent opiniones probabiles : sed ea opinio probabilis est, quam asserunt viri sapientes, et confirmant optima argu-

On voit combien, par sa définition de la probabilité, Médina est soucieux de fermer la porte au laxisme après l'avoir, en apparence, ouverte par l'affirmation qu'on peut toujours suivre une opinion probable, même contredite par une opinion plus probable. Les casuistes venus après Médina ne devaient pas laisser longtemps subsister cette sage barrière, en limitant, à leur tour, les fondements de la probabilité aux seuls fondements extrinsèques, c'est-à-dire à la simple affirmation des casuistes. Quoi qu'il en soit, à raison même de la position prise par Médina, il est facile de toucher du doigt le point faible de son système.

Médina suppose, par définition, qu'une opinion n'est probable qu'autant qu'elle a d'excellents fondements, *optima argumenta*, et qu'elle est soutenue par des hommes sages, *virī sapientes*. Il est clair qu'une action humaine, étayée par de pareils tuteurs, offre tous les garanties nécessaires à un acte moral. Si Médina s'en était tenu à cette seule définition, tout aurait été pour le mieux. Ce qui n'est plus compréhensible, à mon avis, c'est quand, d'un côté, il définit l'opinion probable celle qui est très bien fondée, et quand, de l'autre, il imagine qu'une opinion qui est la négation et la suppression de la première peut être également fondée, ou mieux encore, plus solidement fondée; de sorte que le oui et le non, le vrai et le faux, visant le même objet, pourraient simultanément avoir d'excellents fondements, *optima argumenta*. C'est là, me

menta, quæ sequi nihil improbabile. Ita definit Aristot. I Topic., cap. 1, et I Ethic., cap. IV.

Tertio, opinio probabilis est conformis rectæ rationi et existimationi virorum prudentum et sapientum : ergo eam sequi non est peccatum; consequentia evidens est, et probatur antecedens : nam si est contra rationem, opinio probabilis non est, sed error manifestarius. Sed dices, esse quidem rectæ rationi conformem, tamen quia opinio probabilior est conformior, et securior obligamur eam sequi. Contra est argumentum. Nam nemo obligatur ad id quod melius et perfectius est; perfectius est esse virginem, quam esse uxoratum; esse religiosum, quam esse divitem : sed nemo ad illa perfectiora obligatur.

Quarto, licitum est opinionem probabilem in scholis docere, et proponere, ut etiam adversarii nobis concedunt : ergo licitum est eam consulere. Idem confirmatur. Nam licitum est interius assentiri huic conclusioni : ergo licitum est exterius eam proponere. Item non potest confessarius cogere pœnitentem ut sequatur opinionem probabiliorem : ergo non est obligatio ad sequendam opinionem probabiliorem : antecedens ex prædictis, manifestum est.

Ultimo, opposita sententia cruciat animos timoratos; nam semper oporteret inquirere, quænam sit opinio probabilior; quod timorati viri nunquam faciunt. I° II°, Quæst. XIX, art. 6. Circa finem.

probabilité appliquées à la morale. Tout le monde accepte, sans paraître se douter de rien, que les propositions contradictoires, ou édictives l'une de l'autre, peuvent être bien fondées dans le domaine moral. Mais personne n'a jamais démontré cela, bien que ce fût le point de départ, le postulat de toute la théorie. Il semble bien qu'il ne soit pas venu un doute à l'esprit de Médina, et les moralistes qui se sont faits les propagateurs ou les adversaires de ses idées n'ont pas ramené la critique jusqu'au point de départ de la théorie, ce qui était pourtant essentiel.

Dans sa définition de la probabilité, Médina nous renvoie à Aristote. L'idée d'une opinion ou d'un raisonnement probables ne datent pas d'aujourd'hui. Aristote, après nous avoir donné dans ses *Analytiques* une théorie du raisonnement scientifique, c'est-à-dire de celui qui aboutit à une certitude, consacre son traité des *Topiques* au syllogisme probable, c'est-à-dire à celui qui fournit une conclusion simplement probable. Dès le premier chapitre de son traité, Aristote est naturellement conduit à définir la probabilité. Après avoir parlé de la démonstration proprement dite, il ajoute : « Les probables sont ce qui paraît à tous, au plus grand nombre, ou aux doctes, et parmi ces derniers, ce qui paraît à tous, au plus grand nombre, ou aux plus célèbres et clarissimes. » Ayant ensuite défini le raisonnement sophistique ou erroné, qui n'a de la vérité que les apparences, il fait cette remarque : « Tout n'est pas probable qui paraît probable. » Pour Aristote, le probable s'oppose donc, d'un côté, au certain, et de l'autre, au faux. Mais on ne voit nulle part qu'après avoir défini le probable comme quelque chose de bien fondé, qui atteint, aussi près que possible, la vérité, sans cependant obtenir la certitude, on ne voit nulle part, qu'Aristote imagine que, quand une opinion est probable, sa négation puisse l'être aussi véritablement. On ne saurait donc faire appel à l'autorité d'Aristote en faveur de la théorie de la probabilité, telle que Médina l'a conçue pour la première fois. L'essentiel, en effet, dans la théorie générale de la probabilité depuis Médina, est d'imaginer, sans justification aucune, que deux opinions qui s'excluent puissent être l'une et l'autre très bien fondées.

Les probabilistes qui affirment, avec des formules vagues et sans preuves d'ailleurs, que la probabilité est bien antérieure à Médina, jouent donc sur les mots. La question n'est pas de savoir

si, depuis les Grecs, on a parlé de probabilité, par opposition à la certitude, mais d'établir si quelqu'un, avant Médina, a positivement déclaré que, contre une opinion probable, c'est-à-dire bien fondée, il peut s'en trouver une autre, contraire ou évictive, qui puisse être également et même mieux fondée. Cela seul est en question, parce que c'est là le point cardinal, essentiel, dans les théories de la probabilité, telles qu'elles se sont propagées chez les casuistes et les moralistes depuis la fin du xvi^e siècle ; et si quelque probabiliste pouvait faire cette démonstration historique, il aurait bien mérité de la probabilité.

Je dis donc que le fondement de la théorie de la probabilité n'a pas encore été justifié ou démontré. On n'a pas établi, à ma connaissance, que, contre une opinion probable, c'est-à-dire bien fondée, une autre puisse se trouver qui soit également ou mieux fondée. Une semblable imagination n'est possible qu'en perdant de vue la nature même des choses. L'ordre du vrai, comme l'ordre du bien, implique la conformité de la connaissance ou de l'action à un domaine réel et déterminé. De même qu'il n'y a de vérité que par la conformité de la connaissance avec ce qui en est l'objet, de même il n'y a de bien que par la conformité de l'action libre de l'homme à la loi du devoir. Quand nous sommes en présence de la certitude de nos obligations, personne ne doute que nous devons y conformer notre conduite. Mais le domaine de l'action, avec ses contingences et ses variabilités infinies, est de telle nature que les hommes ne s'y meuvent fréquemment que sous le régime de la probabilité. Mais la probabilité, dès qu'elle a un fondement véritable, atteint la réalité de l'ordre objectif de l'action, tel qu'il est impliqué par l'existence de la loi naturelle ou des lois positives ; et, en y conformant sa conduite l'homme suit la loi de sa nature. Mais, si la saine probabilité atteint un acte singulier comme devant être posé ou omis, l'acte qui en est la négation ne peut avoir un égal fondement, cela implique contradiction. C'est par une fiction imaginaire, en effet, que quelques-uns sont portés à croire que ce qui manque à la probabilité d'un acte pour atteindre à la certitude se reporte nécessairement sur la partie contradictoire. Il n'en est rien dans l'ordre moral. Une semblable conception, comme nous le dirons plus loin, n'a de valeur et de vérité que dans l'ordre mathématique. En morale, où l'action humaine doit se conformer à

l'impératif de la loi, quand l'acte légitime et sûr est fixé par la vue de la probabilité, on a atteint l'acte bon et juste, et sa négation ne peut l'être, de son côté, en aucune façon.

L'erreur fondamentale dans la théorie de la probabilité en balance ou par conflit repose, semble-t-il, sur un préjugé, à savoir, qu'en dehors de la certitude morale, l'acte humain n'est ni vrai, ni faux, ni bon ni mauvais. Une telle conception serait difficilement soutenable. Si l'homme se meut très fréquemment, dans le domaine de l'action morale, à la seule lumière de la probabilité, la raison tient, ainsi que nous l'avons dit, à l'extrême complexité et variabilité des éléments ou circonstances constitutives des actes humains, et non pas à ce que la loi naturelle ou positive ne s'étend pas à tous les actes individuels pour les orienter et les régir. Ceci étant, quand la conscience humaine explore ce qu'elle doit accomplir, elle ne peut pas, après avoir vu à la lumière d'une véritable probabilité ce qui est la vérité morale, découvrir une semblable vérité dans ce qui en est la négation.

Les probabilistes insistent avec raison sur ce fait, et c'est le seul argument spécieux de leur théorie, que, dès qu'une opinion prise en soi est probable, elle fournit le fondement nécessaire à la licéité de l'action. L'observation est exacte. Dès qu'une opinion, ou un projet d'action est probable, nous pouvons légitimement agir. Les probabilioristes répondent à cela, que l'opinion probable est évincée, ou rendue improbable, par le fait qu'elle a contre elle une opinion plus probable. Celle-ci en effet possède une probabilité égale, plus un supplément de probabilité qui doit faire pencher en sa faveur. Il y a aussi, dans cette manière de raisonner, quelque chose de vrai. Mais la vérité est plutôt que les deux théories, probabiliste et probabilioriste, aboutissent ici à une impasse dont on ne peut sortir. La raison en est dans le faux point de départ, imaginé par Médina et adopté sans vérification après lui, que contre une opinion probable en morale, il peut s'en trouver une, également ou plus probable.

On m'objectera peut-être que la base de mon raisonnement suppose que la conscience, dans le jugement qu'elle porte sur la licéité de ses actions, atteint toujours le fondement réel ou objectif qui constitue la raison d'être de l'acte. Or, l'expérience de tous les jours démontre que les hommes, dans des cas similaires, se

comportent différemment, bien que soumis à la même loi morale, naturelle ou positive. N'est-ce pas là la preuve que la probabilité est constituée souvent, dans notre conduite, par un élément apparent, au moins partiel, qui ne trouve pas sa vérité ou sa justification dans la nature des choses ?

Il ne faut pas confondre ici deux choses dissemblables : la probabilité de la science et la probabilité de la conscience. C'est de cette dernière qu'il s'agit pour le moment. La probabilité de conscience est relative à chaque acte singulier, et est constituée par le jugement pratique que notre raison porte sur le bien fondé de nos actions. L'acte humain est de sa nature essentiellement subjectif, en ce sens qu'il n'est autre que l'activité en exercice de notre raison et de notre volonté. Mais nos facultés, dans leur application, sont subordonnées aux lois directrices de la morale qui sont, à philosophiquement parler, externes à notre propre activité. En jugeant du rapport qui résulte pour chacun de nos actes libres entre l'obligation émanant de la loi et le mode dont nous devons nous y conformer, nous pouvons introduire, et nous introduisons de fait, un élément d'appréciation personnel, pouvant varier d'un individu à l'autre; et c'est là vraiment ce que l'on doit considérer comme la part subjective dans la détermination de la probabilité de conscience. C'est en vertu d'une certaine diversité de juger chez les individus, que deux personnes, animées d'une égale droiture d'intention, se comporteront différemment dans des situations analogues. Mais l'une et l'autre, dans le jugement pratique qui est l'acte de conscience, estiment leur action respective comme probable sans voir une probabilité véritable dans ce qui en serait la négation. La constitution de la probabilité dans un sens, suppose l'exclusion de la probabilité dans un autre. On ne conçoit pas, en effet, que le jugement prudentiel, qui précède nos actes, puisse se former, s'il n'aboutit qu'à voir des probabilités réelles qui pèsent en sens inverse sur notre raison pratique, et ne lui permettent pas d'atteindre à un jugement final. Je sais bien que les partisans de la probabilité comparée font appel ici à l'intervention d'un principe ou jugement réflexe destiné à former la conscience et à la tirer de son doute. Mais la théorie des principes réflexes qui est la conséquence nécessaire de la théorie de la probabilité corrélatrice, me paraît être de même nature et de même valeur que la théorie qui

la rend nécessaire. Elle n'est pas philosophiquement justifiée, et elle ne concorde pas avec l'observation psychologique de nos actes moraux. Nous ne pouvons pas en effet nous débarrasser de deux probabilités réelles et contraires si c'est à cela que notre examen a légitimement abouti. Si nous le faisons en laissant les choses en l'état, ce ne peut être que par une fiction, qui consisterait à fermer les yeux sur une moitié de nos raisons d'agir. Or le bon sens le plus élémentaire réprouve une pareille manière de se comporter, car ce ne serait autre chose que l'art de se berner soi-même.

Nous n'avons pas davantage le sentiment de faire appel à des principes réflexes pour achever de nous former la conscience quand nous devons agir sur la constatation de simples probabilités. Si nous nous trouvons en présence d'une solution probable, notre conscience, si elle est normale, l'accepte sans hésitation et sans scrupule, parce qu'elle trouve dans les raisons d'agir qui constituent la probabilité la base naturelle et commune des actions humaines. L'intuition rationnelle de la probabilité est suivie, sans aucun acte intermédiaire, par l'acte d'approbation et de commandement de la conscience morale sur la légitimité de l'acte à accomplir. Pour agir ainsi, la conscience n'a besoin d'aucun autre secours que du sentiment qu'elle a d'agir et opérer conformément à sa propre nature. Ce serait donc le cas de répéter ici, mais dans un autre sens et avec toute autre portée, le principe cher aux probabilistes : *Qui probabiliter agit, prudenter agit*. On agit en effet toujours prudemment quand on juge qu'une manière de faire est sérieusement fondée, parce que, dans ce cas, l'examen prudentiel a écarté les probabilités réelles ou apparentes qui pouvaient empêcher l'action. Les raisons, en effet, qui vont à fonder une probabilité dans chacun de nos actes particuliers, nous montrent simultanément la non-probabilité de la contradictoire. Il en serait tout autrement si l'on imaginait que, dans le domaine de l'action, la conscience tombe communément en arrêt devant des probabilités réelles inéluctables. C'est alors qu'il faudrait faire appel à des détours et des subtilités qui ne concordent plus d'ailleurs avec la pratique commune de la vie morale.

J'ai nommé, plus haut, la probabilité de science par opposition à la probabilité de conscience. Il y aurait aussi beaucoup à dire sur ce point. Je me bornerai à quelques réflexions.

Dans plusieurs sciences la raison humaine n'arrive pas à posséder des vérités certaines. Souvent elle aboutit à des probabilités ou à des approximations dont elle doit se contenter. Ce serait, pour elle, une erreur d'abandonner l'état de doute, qui suit aux simples probabilités, pour se créer des certitudes imaginaires. Pour beaucoup de nos vues scientifiques dans le domaine de l'histoire, de la sociologie et de la morale, nous n'arrivons finalement qu'à voir le pour et le contre dans un problème ou une question. Dans bien des cas, le meilleur de nos connaissances n'est pas fait d'autre chose, et ce serait sortir de l'ordre scientifique lui-même que de ne pas se contenir dans les limites du possible. Il n'y a que les esprits enfants qui, en tout, ont besoin de certitudes. Les sciences morales et la morale proprement dite sont donc réduites souvent à des approximations. La morale, qui trouve son point de départ dans la loi naturelle ou positive, comporte beaucoup de doutes. C'est un fait connu que toutes les législations positives, spécialement, soulèvent de nombreux problèmes, et aboutissent, dans l'esprit de ceux qui les interprètent, à une grande variété d'opinions ou de solutions. En cela, il n'en est pas autrement dans le droit civil et le droit ecclésiastique. L'histoire de l'interprétation des lois présente cependant une notable différence selon qu'on l'envisage du côté des juristes ou du côté des moralistes. Les hommes de lois, laïques ou ecclésiastiques, tendent d'ordinaire à des solutions convergentes, à des déterminations communes. La jurisprudence finit souvent par faire corps avec la loi, c'est-à-dire par constituer un terrain solide que l'on considère comme ferme et sûr. Il en est tout autrement des moralistes et des casuistes. On dirait que leur préoccupation constante est de créer l'anarchie, de rendre la loi illusoire et de soustraire le plus possible la conscience humaine à toute obligation. Ce résultat est incontestablement dû à l'introduction du probabilisme en morale, et spécialement à ce que l'on a nommé la probabilité extrinsèque.

La probabilité extrinsèque n'est autre que la probabilité qui est accordée à l'autorité d'un ou de plusieurs casuistes, dont le jugement est réputé fonder suffisamment, à lui seul, une opinion même prohibée par les plus graves autorités et à laquelle peuvent manquer les vrais fondements intrinsèques, principes de toute probabilité.

Il est clair que le jour où l'on avait introduit, à la suite de Barthélemy de Médina, les théories de la probabilité comparée dans le domaine de la morale, on devait aboutir aux dernières invraisemblances. On oublia très vite la définition de la probabilité donnée par Médina pour retenir seulement que l'on pouvait agir contre toute probabilité, si grande fût-elle, pour se conformer à une moindre probabilité, si faible et si minime fût celle-ci à son tour. Or, si l'on considère la nature de l'acte moral, l'extrême élasticité qu'il comporte, il semble que rien ne soit susceptible de devenir probable, pourvu qu'on en ait quelque peu le désir. Pour subvenir aux scrupules qui pouvaient rester à la conscience humaine, des casuistes déclarèrent que l'affirmation de l'un ou l'autre d'entre eux, même des derniers venus (on ne pouvait pour cette œuvre faire appel aux Pères de l'Église, ou aux grands théologiens médiévaux), suffisait à fournir une base sûre à l'acte humain. Et c'est ainsi que des hommes qui semblaient devoir être d'office les soutiens de la science morale et de la moralité elle-même, en devinrent fréquemment les agents destructeurs.

Il y a, au xvii^e et au xviii^e siècle, une lignée de casuistes qui semblent pris de la frénésie de détruire les barrières morales que l'homme n'est que trop porté par lui-même à franchir. Il y eut comme un record du relâchement. C'était à qui trouverait plus fort que son confrère en casuistique, et l'on comprend la résistance vigoureuse de l'Église romaine, et la réaction du monde ecclésiastique au xviii^e siècle, réaction qui dépassa peut-être, à son tour, les limites de la vérité et de la juste mesure.

On se demande vraiment quel but les gens d'église pouvaient poursuivre avec une persévérance que rien ne brisait, ni les avertissements pontificaux, ni l'opinion publique ? On ne saurait, à mon avis, trouver d'autre cause à ce fait que la préoccupation politique des principaux agents de ce mouvement. Sans doute l'engouement, l'esprit d'imitation et l'entraînement suffisent à expliquer la conduite d'un bon nombre de casuistes qui, étant d'ailleurs des médiocrités intellectuelles, croyaient se grandir en grossissant un courant où l'on prisait si fort leur adhésion et leurs services. Mais les propagateurs conscients du probabilisme visaient incontestablement à autre chose qu'au progrès de la science morale. En proposant aux hommes des solutions faciles et en les dispensant de se

former eux-mêmes la conscience, ils s'assuraient un empire incontesté sur les individus; en rendant tout probable, ils se débarrassaient eux-mêmes des entraves incommodes que l'esprit de l'Evangile pouvaient opposer à l'accomplissement de leurs propres dessein.

C'est cette multiplication à l'infini d'opinions incohérentes chez les casuistes qui a fourni le meilleur artifice à la théorie des probabilités en concurrence. Puisque des casuistes affirment, d'autres nient et d'autres distinguent, n'est-il pas manifeste que chacun doit avoir pour lui quelque probabilité, et qu'en conséquence, les opinions en présence se graduent comparativement selon une échelle de probabilité? Il y a là, me semble-t-il, un sophisme.

Quand dans l'ordre théorique ou scientifique, et c'est le cas pour la discussion spéculative d'une opinion en morale, des spécialistes aboutissent à des solutions contraires ou incohérentes, il est certains que les uns ou les autres se sont trompés; et la seule conclusion légitime que l'on puisse tirer, c'est que l'on doit soumettre de nouveau, pour son compte, leurs opinions à l'examen, et vérifier la valeur des arguments proposés. Il serait, en effet, illusoire de suivre les yeux fermés des autorités qui doivent être en suspicion par cela même qu'elles sont en conflit. Cela soit dit, bien entendu, pour les personnes qui sont tenues par état de s'informer sur ces questions : les autres ayant peu de besoin de savoir ce qu'ont dit ou pensé les casuistes, la conscience humaine étant d'ordinaire plus ferme et plus clairvoyante si elle ne les a pas fréquentés. L'autorité des casuistes n'a donc qu'une valeur d'information; elle ne peut servir purement et simplement à régler la conscience et à lui servir de justification dans ses jugements pratiques.

C'est aussi ce désarroi, créé par la multitude des opinions en casuistique, qui favorise la théorie de la moindre probabilité. Quand l'esprit d'un jeune théologien a été égaré, lassé, sans espoir de se reconnaître, au milieu de cette végétation de toute nature qu'est la casuistique, il n'a plus qu'un désir : trouver le moyen, coûte que coûte, de sortir et vite de ce dédale où il est perdu. Le probabilisme lui offre de le tirer de la brousse en lui proposant de renoncer à toute recherche et à tout jugement personnel : fermez les yeux, lui dit-il; donnez la main à deux ou trois théologiens qui

voyagent de conserve et marchez avec eux, sans autre souci que celui de vous laisser conduire. Le procédé est facile, mais il est l'abdication de sa propre raison et de sa conscience.

On se méprend donc, croyons-nous, en donnant trop de place et d'autorité aux casuistes dans la morale, sans tenir exactement compte de la valeur des arguments qui fondent leur opinion. C'est une méthode des plus funestes de substituer des listes de casuistes aux raisons solides sur lesquelles doit s'appuyer toute opinion qui mérite d'être prise en considération. L'autorité des auteurs n'est pas distincte de la valeur de leurs arguments et s'identifie avec elle. Hors de là les noms des casuistes sont des ombres avec lesquelles on ne doit pas compter. La probabilité extrinsèque des casuistes ne peut donc venir en morale, qu'à titre de renseignement et n'y être acceptée que sur vérification de sa valeur.

Certes, je n'entends pas dire pour cela que l'étude attentive des applications pratiques auxquelles donne lieu la science morale doive être négligée, ni à plus forte raison omise. Mais son rôle est un rôle subordonné à la science morale elle-même. Malheureusement la casuistique a supprimé partiellement, dans les études ecclésiastiques, la science des principes. La mémoire et le guide-âne ont pris la place de la réflexion et du jugement personnel. L'étude qui devait éclairer la raison et la conscience arrive souvent à les dérouter et à les obscurcir.

Mais suspendons des observations déjà trop longues, quoique bien insuffisantes de soi à toucher même les points culminants de ces matières. Ce que nous avons voulu, dans les pages qui précèdent, c'est de montrer l'inégalité entre les services rendus par les théories de la probabilité à la morale et l'importance qu'on leur donne dans l'enseignement théologique. C'a été aussi de faire toucher du doigt le peu de solidité de ces théories dont le principe même n'a pas été suffisamment justifié, et qui ne semblent pas correspondre aux données expérimentales de la conscience dans l'acte humain. Je crois donc qu'il serait plus utile de ramener à un sérieux examen la question même de la légitimité de ces théories en morale, que de discuter à perte de vue la valeur respective des différents systèmes de probabilité.

Il y aurait aussi beaucoup à dire sur la valeur relative des di-

verses formes de la probabilité, telles qu'elles ont été mises en circulation depuis la fin du xvi^e siècle. Nous n'en toucherons qu'un mot.

Dès qu'il était admis que des opinions en conflit pouvaient avoir en morale une probabilité réelle, et que l'autorité des casuistes constituait des probabilités, il était naturel d'introduire dans le domaine de la science morale la théorie de la probabilité. Cette dernière, étant une théorie mathématique, est très claire quand on la prend sous sa forme rudimentaire. Le conflit des opinions diversement probables en morale créant des combinaisons dont on ne voyait plus la portée objective, c'était une tentation de substituer aux données expérimentales de la psychologie et de la morale une théorie arithmétique rudimentaire qui aidait l'esprit, en lui permettant d'opérer fictivement sur un quantum, au lieu de juger des motifs et des raisons d'agir qui ne sont pas évaluables par des nombres, mais par l'estimation indivisible de la conscience. C'est ce qui fut fait. La théorie de la probabilité en morale n'est que la translation dans un domaine pour lequel elle n'était point faite, d'une théorie appartenant spécifiquement à une autre science. Sans doute, les moralistes et les casuistes ont adopté cette méthode sous sa forme simpliste. Néanmoins ils en ont abusé. Il n'est pas toujours facile, en effet, de dire, même théoriquement, de deux opinions en présence quelle est leur valeur, c'est-à-dire leur probabilité respective. Il n'en est pas des actions humaines comme des nombres, les motifs ou raisons d'être des premières ne se décomposant pas par fractions ou ne s'additionnant pas par unités comme le comporte un concept purement numérique. Cependant les casuistes ne se sont pas toujours contentés de considérer la simple inégalité ou la simple égalité entre deux opinions mises en présence. Ils ont encore imaginé des degrés dans l'inégalité. Il va sans dire, me semble-t-il, que poussée déjà jusqu'à ce point, la théorie ne représente plus rien. Il n'est déjà pas facile de saisir l'égalité ou l'inégalité de valeur dans ce qui fonde deux opinions en morale. A plus forte raison est-il impossible d'y discerner, autrement que par l'imagination, des différenciations secondaires.

S'il était donc établi que l'on doit introduire le concept de la probabilité comparée dans le domaine de la science morale, ce ne pourrait être que sous la forme extrêmement simplifiée de deux

opinions qu'on estime de valeur inégale ou de valeur égale, toute autre considération étant écartée. Mais alors encore, dans cette hypothèse, la morale est-elle obligée de maintenir la nature de la probabilité et d'en subir des lois fondamentales.

Or, en appliquant les lois de la probabilité au domaine de l'action, deux conclusions s'imposent nécessairement. En cas d'inégalité, on est tenu de suivre la plus grande probabilité. En cas d'égalité, aucune des deux opinions ne s'impose et l'on demeure libre. Ce sont là des vérités sans artifices, et un débutant en arithmétique comprend cela au simple énoncé. Mais il n'en est pas de même des casuistes qui arrivent à obscurcir les questions les plus simples et les plus évidentes.

Il est manifeste en effet que, pour le principe de la probabilité, on doit conformer sa conduite à la plus grande probabilité. Agir en sens contraire ne peut supposer chez l'agent raisonnable une droite volonté. Quiconque désire le bien doit prendre le moyen normal pour l'atteindre. Or, ne pas prendre le moyen qui offre le plus de garantie de se conformer à la loi du devoir implique la volonté de se soustraire à son obligation. En réduisant, en effet, à leur formule la plus élémentaire les degrés de la probabilité en morale, nous sommes contraints de regarder les probabilités, dans le cas d'égalité, comme $2 = 2$. Voici pourquoi. Nous admettons, d'après la donnée du problème, que nous pouvons percevoir ou apprécier une différence de probabilité qui rompt l'équilibre. Les membres de l'égalité sont donc susceptibles d'être divisés en plus et en moins, et la division la plus capable d'être saisie par l'esprit est la division par parties égales. De là la nécessité de poser l'égalité : $2 = 2$. Si nous supposons une rupture d'équilibre dans l'appréciation relative des probabilités, la première forme dans la variation donne 3 d'une part, et 1 de l'autre. C'est-à-dire qu'à la première distinction rudimentaire de la différenciation entre les deux opinions en concours, ces dernières sont entre elles comme 3 est à 1. Ce qui, en d'autres termes, revient à dire qu'en suivant une des opinions, nous avons trois chances contre une d'être dans le vrai, et inversement.

Or, je le demande, quel esprit non faussé peut ne pas voir, que choisir de se conduire en conformant son action à la chance 1 contre la chance 3, c'est manifestement vouloir se soustraire aux

indications du bon sens et de la saine raison? Qu'on imagine un homme d'affaires traitant ses intérêts par un semblable procédé, on ne tarderait pas, sur simple constatation de sa pratique, à lui donner un conseil judiciaire. Si donc les moralistes ont introduit la théorie de la probabilité comparée dans le domaine des actions humaines, ils ne peuvent en aucune façon en éluder la première et plus immédiate conséquence, celle qui tient à la nature même de la probabilité : ils doivent se conformer à la plus grande probabilité contre la moindre.

Dans le cas d'une égalité de probabilité nous ne sommes liés de préférence par aucun des membres de l'alternative et nous gardons toute la liberté de notre choix, car nous n'avons pas plus de chance d'atteindre le vrai ou de nous tromper dans un cas que dans l'autre. Je ne comprends donc pas la position prise par les anciens probabilioristes qui déclaraient que l'on devait toujours, dans ce cas, conformer son action à la loi, puisque rien ne peut établir que je sois obligé plutôt dans un sens que dans l'autre. Saint Liguori, incontestablement influencé par réaction antiprobabiliste de son temps, a introduit une distinction pour déterminer les cas où nous sommes libres ou non, en présence d'opinions également probables. Il fait appel pour cela à un principe externe. Mais j'avoue n'être pas frappé par l'efficacité du procédé, car les probabilités ou chances de l'action étant déjà définies, rien ne peut les changer en soi et elles ne peuvent pas mouvoir différemment ma raison pratique tant qu'en soi elle demeure dans ce même état.

Il me semble donc que les moralistes n'ont devant eux qu'une alternative : accepter les conséquences de la théorie des probabilités s'ils l'introduisent en morale, ou déclarer qu'elle en doit disparaître.

P. MANDONNET.

DISCUSSIONS

L'ŒUVRE DU SAINT-ESPRIT

RÉPONSE AU RÉVÉREND PÈRE FROGET

Mon Révérend Père, la *Revue thomiste* m'arrive par un heureux hasard, et je tiens à vous remercier bien vite de la place fort respectable que vous y accordez à l'œuvre modeste du Saint-Esprit. On ne consacre pas six pages d'appréciation à tous les livres, et toutes les appréciations ne sont pas signées du P. Froget.

Cela dit, il faut bien reconnaître que nous ne sommes pas toujours d'accord, et vous me permettez, n'est-ce pas, de vous soumettre à mon tour quelques réflexions sur l'article que vous me consacrez.

Commençons, si vous le voulez, par mettre de côté une ou deux distractions ou *lapsus calami*. J'ai mis « Abbé » là où il faudrait « Ambroise », et dans un autre endroit de mon ouvrage il y a un mot passé. C'est accordé. Je ne veux pas discuter non plus votre critique sur la manière dont je conçois la présence du Saint-Esprit dans le *juste*. J'affirme sur ce point absolument le contraire de ce que vous me faites dire. Vous le reconnaîtrez aisément sans qu'il soit besoin d'insister. Abordons tout de suite ce fameux chapitre « de l'identité de la grâce, des vertus et des dons » que j'aurais dû plutôt, paraît-il, intituler : « Métaphysique simplette ! »

Il y a dans ce chapitre trois questions bien distinctes.

La première porte sur l'identification des vertus morales infuses et des dons avec la charité.

Je n'hésite pas à affirmer cette identification, et j'en donne, je crois, de bonnes preuves. Ce n'est pas du reste une opinion nouvelle. Elle est enseignée expressément, après saint Augustin, par saint François de Sales qui, dans le traité de l'amour de Dieu, après avoir parlé des vertus et des dons comme le fait la majorité des auteurs, ramène finalement toutes ces qualités infuses à la seule charité ; par saint François de Sales, docteur de l'Eglise en grande partie pour ce traité même qui est son chef-d'œuvre.

Vous me dites : « Une seule faculté ne peut produire des effets différents.

Il serait aussi facile de faire produire des figues ou des poires à une vigne que des actes de mortification ou de tempérance à la charité. » Il faut cependant bien admettre, mon révérend Père, que la volonté, avant de recevoir les vertus infuses, et en l'absence de vertus naturelles, mue simplement par des considérations humaines, peut produire par elle-même des actes naturels de tempérance, patience, justice, bienfaisance... Pourquoi, une fois surnaturalisée par la grâce ou la charité et mue par la grâce actuelle, aurait-elle besoin de facultés spéciales pour produire ces mêmes actes dans l'ordre surnaturel ? Et pour reprendre votre comparaison, si le même arbre ne produit pas des figues et des poires, le même arbre produit des feuilles et des fruits. Il y a longtemps d'ailleurs qu'on a dit : « Ama et fac quod vis. » Et le sens intime vous le répétera : Rien n'est impossible à celui qui aime.

Vous reprenez : « Si les vertus se ramènent toutes à une seule habitude, pourquoi garder toutes ces appellations différentes, qui sont de nature à jeter la confusion dans les esprits ? Vous supprimez la chose, supprimez pareillement le nom ; et ne nous parlez plus de vertus théologiques, de vertus morales infuses, de foi, d'espérance, de justice, de tempérance, mais uniquement de la grâce ou de la charité. » — Autant vaudrait dire : Ne nous parlez plus de la miséricorde et de la justice divines du moment que tout cela ne fait qu'un avec Dieu. — Il y a des choses si importantes et si belles qu'il faut les regarder sous toutes leurs faces. Il sera d'ailleurs toujours utile et même nécessaire de s'exercer à la répétition de tels ou tels actes spéciaux pour acquérir la facilité de les produire : vertus acquises.

Et ici, mon révérend Père, laissez-moi, en toute simplicité, vous adresser mes félicitations. Vous connaissez parfaitement le nombre des vertus infuses et acquises. Il est très déterminé et n'a rien d'effrayant. Vous êtes plus heureux que saint Thomas qui, après avoir essayé de compter les vertus morales infuses, effrayé du nombre, se refuse (contre toute raison) à distinguer les vertus acquises des vertus infuses, « car, autrement, dit-il, nous multiplierions à l'infini les entités ». (*De virtut.* in com. q. unic. a. 10 ad 19.)

A côté de cette question de l'identité des vertus morales infuses, des dons et de la charité se pose un second problème déjà plus délicat ; celui de l'identité de la grâce sanctifiante et de la charité.

Cette fois je suis moins affirmatif. Après avoir examiné les raisons pour et contre, je crois devoir cependant, avec de nombreux théologiens, admettre cette identité. Les auteurs qui soutiennent l'opinion adverse reconnaissent eux-mêmes que la théorie de P. Lombard, saint Bonaventure, Scot, Bellarmin, Lessius, etc., etc., « a pour elle une grande probabilité ». (Cf. P. Schouppe : *De gratia*, n° 313, Mazzella, etc.) Donc, ici encore, je ne suis ni novateur, ni téméraire.

Reste un troisième point : que penser de *l'identité de la Foi et de l'Espérance vivantes avec la charité* ?

Remarquez-le bien : il ne s'agit pas de savoir s'il y a trois vertus théologiques, ou trois vertus théologiques distinctes, ou trois vertus théologiques réellement distinctes si elles sont séparées. Il ne s'agit même pas de savoir s'il y a trois vertus théologiques *réellement* distinctes une fois réunies dans le même sujet ; car cette expression « réellement distinct » est susceptible d'un double sens. On dira la justice en Dieu réellement distincte de la miséricorde, bien qu'elles ne constituent pas deux entités différentes ; et la vitesse du mouvement réellement distincte de sa direction bien que vitesse et direction ne soient que deux aspects divers du mouvement. — Il s'agit uniquement de savoir, si la Foi, l'Espérance et la Charité une fois réunies dans la même âme constituent *trois entités* différentes, l'une informant et surnaturalisant l'intelligence, l'autre la volonté, l'autre ???

La question certes est de minime importance au point de vue dogmatique ; de si minime importance qu'aucun théologien, que je sache, ne se l'est posée. J'ai cru sage néanmoins de la soulever pour répondre aux savants catholiques qui de nos jours ont horreur des entités, et accusent les théologiens d'enseigner des théories d'un autre âge.

Admirez maintenant la modestie de la réponse à cette question que vous trouvez si hardie : « Je n'en sais rien. J'ignore absolument. Je crois seulement que l'Église n'a pas tranché, et que, dès lors, c'est à la philosophie et à la science de parler. Tout dépend, en d'autres termes, de la distinction à faire entre l'âme et ses facultés. »

Me serais-je trompé, l'Église aurait-elle tranché cette PETITE question, ma modeste réponse ne mériterait pas, convenez-en, une apostrophe comme celle-ci : « Combien il est regrettable de voir enseigner dans un grand séminaire de telles nouveautés ! » Cette tempête dans un verre d'eau fait sourire.

Mais examinons les textes qui me condamnent.

Il y en a deux.

Le Concile de Trente a dit : « *Hæc omnia simul infunduntur.* » Donc trois entités. — Non, mon révérend Père, pas nécessairement. Une simple distinction de raison explique ces paroles. Vous n'en doutez pas plus que moi.

Deuxième texte. Il est défini que la Foi du pécheur est une foi « véritable », et par suite elle est de même nature que celle du juste. Or la foi du pécheur est réellement distincte de la charité. Donc aussi celle du juste. — Cet argument, dès longtemps connu de moi, a quelque valeur, je n'en disconviens pas. Aussi n'ai-je *jamais* prétendu que les théologiens n'avaient, pour admettre une distinction entitative entre les trois vertus théologiques

réunies dans le juste, d'autre raison que le besoin de multiplier les entités. — Mais cet argument est-il indiscutable ? — Je ne le crois pas ; car, enfin, de ce que le mouvement, la chaleur et la couleur soient de même nature, il ne s'ensuit pas que tout mouvement soit de la couleur. Pareillement, de ce que la foi morte soit de la foi, il ne s'ensuit aucunement qu'elle se doive identifier avec la foi vivante ; et celle-ci, très distincte de la première, peut parfaitement s'identifier avec la charité. — Bref, l'Église n'a pas tranché, et la question reste libre.

Un dernier mot, et j'aurai répondu, ce me semble, à toutes vos critiques. — Vous me reprochez, en finissant, mon attitude vis-à-vis du thomisme. Et autant l'avouer, c'est là, n'est-ce pas, ce qui vous déplaît davantage dans mon humble travail. — Mais, entendons-nous bien. Je n'ai jamais traité les thomistes d'hérétiques, et ne leur impute point (Banès excepté) les « horreurs calvinistes ». Je sais qu'ils les repoussent. Je dis seulement avec tous les molinistes (Cf. Hurter, t. II, n° 126) que la saine logique qui guida Banès, leur fondateur, les amène (ou paraît les amener) fatalement à ces conclusions devant lesquelles ils reculent épouvantés.

Voyez, mon révérend Père, comme nous pourrions facilement sinon nous entendre, du moins nous comprendre !

Mais vous comprendrez aussi que je tiens *absolument* à voir insérer cette réponse dans le prochain numéro de la *Revue thomiste*, « car, dit saint François de Sales aussi sage directeur que docte théologien, quoy que nous aymions l'abjection qui s'en suit du mal, si ne faut-il pas laisser de remédier au mal par des moyens propres et legitimes, et sur tout quand le mal est de consequence, ou peut nuyre au bien du prochain auquel nostre resputation est necessaire » (*Introd. à la vie dev.*, III^e p., ch. vi).

Agréez, mon Révérend Père, l'hommage de mon profond respect.

DE BELLEVUE.

Vannes, Grand Séminaire, 15 juin 1902.

RÉPLIQUE A M. L'ABBÉ DE BELLEVUE

On vient de lire la réponse de M. l'abbé de Bellevue à l'article bibliographique que j'avais consacré dans le dernier numéro de la *Revue* à l'un de ses ouvrages intitulé : *L'œuvre du Saint-Esprit*. Après avoir payé un juste tribut d'éloges à la partie saine du livre, j'avais signalé un certain nombre de propositions erronées ou contraires au sentiment commun des Docteurs, et exprimé le regret que de telles nouveautés de doctrine fussent enseignées dans un Grand Séminaire. Ces réserves ont, paraît-il, quelque peu offusqué le docte professeur de Vannes ; il a jugé que son honneur lui faisait un devoir de défendre son enseignement, et demandé, contrairement à l'usage, qu'on voulut bien lui ouvrir, dans ce but, les

colonnes de la *Revue*. Je crains bien que cet essai de justification n'aboutisse à un résultat tout opposé à celui qu'en attend son auteur, et ne serve en définitive qu'à attirer davantage l'attention sur des théories dénuées de fondement qu'il eût mieux valu faire disparaître sans bruit.

Me voilà donc contraint de répliquer à mon tour ; je tâcherai de le faire aussi brièvement que possible, et, pour ce motif, je laisserai de côté diverses critiques secondaires qui auraient pourtant leur importance, celle notamment concernant la façon dont M. l'abbé de Bellevüe conçoit l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes (1), question sur laquelle mon vénérable contradicteur ne semble avoir que des notions vagues et confuses. Ceci dit, abordons sans autre préambule la fameuse thèse de l'auteur sur la prétendue identité entre la grâce sanctifiante, les vertus infuses et les dons du Saint-Esprit.

En émettant cette théorie sans précédent, M. l'abbé de Bellevüe se proposait de ramener à l'unité tout cet ensemble de dons surnaturels que Dieu répand dans l'âme au moment de la justification ; car, dit-il, « on se perd dans tous ces noms, dans tous ces dons, qui paraissent de loin constituer un assemblage assez complexe, bien que tout cela se ramène en réalité, comme toutes les œuvres de Dieu, à quelque chose de très simple (2) ». Donc simplifions, et, au lieu de tout cet organisme surnaturel que les théologiens d'un autre âge (!) appelaient *la grâce sanctifiante, les vertus infuses, théologiques et morales, et les dons du Saint-Esprit*, ramenons tous ces principes d'opération à un seul, la grâce sanctifiante ou la charité : simplification excellente dans l'intention de son inventeur, mais qui a le très grave inconvénient d'être en complet désaccord avec la doctrine de l'Église. C'est ce que je me propose de démontrer.

Procédons graduellement pour plus de clarté, et demandons-nous tout d'abord s'il est vrai, comme le prétend le professeur de Vannes, que les vertus théologiques s'identifient réellement entre elles et avec la grâce dans le juste, au point de ne former qu'une seule habitude, une seule et même qualité, considérée à divers points de vue (3).

M. l'abbé de Bellevüe est le premier, ou plutôt l'unique théologien qui ait, à ma connaissance, soutenu une telle identification. Écoutez sur ce sujet le témoignage du R. P. Christian Pesch, S. J. Après avoir posé en thèse qu'il y a trois vertus théologiques, ni plus ni moins, le Révérend Père fait cette réflexion : « Il n'existe, semble-t-il, aucun théologien, qui ait

(1) Voir sur ce sujet un ouvrage honoré d'un Bref pontifical et intitulé : *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes*, d'après la doctrine de saint Thomas d'Aquin, par le R. P. BARTHELEMY FROET, maître en théologie. In-12 de 493 pages ; 2^e édit., prix : 4 francs.

(2) *L'œuvre du Saint-Esprit*, p. 23.

(3) *Ibid.*, p. 96.

admis l'existence de vertus théologiques autres que la foi, l'espérance et la charité, ou qui ait nié la distinction de celles-ci : *Neque ullus videtur existere theologus, qui præter tres illas statuerit alias virtutes theologicas, aut qui negaverit has esse tres virtutes distinctas* (1). » Et il ajoute que le Concile de Trente s'est exprimé si ouvertement sur ce point qu'il n'est pas étonnant de voir les théologiens postérieurs proposer la chose comme absolument certaine. *Cum concilium Tridentinum aperte enumeret fidem, spem, caritatem ut tres virtutes distinctas..., mirum non est, quod posteriores theologi REM UT PLANE CERTAM proponunt.*

M. l'abbé de Bellevüe n'est pas de cet avis. Si nous l'en croyons, « lorsque le Concile de Trente et les Pères déclarent qu'avec la grâce sanctifiante nous recevons toutes les vertus et tous les dons, ils veulent dire simplement qu'avec la grâce et par elle nous sommes rendus capables de tout bien surnaturel, susceptibles d'écouter et d'utiliser toutes les inspirations de l'Esprit-Saint (2) ». En d'autres termes, il faut bien se garder de prendre au pied de la lettre ces expressions si claires : *In ipsa justificatione hæc omnia simul infusa accipit homo..., fidem, spem, et charitatem* (3), et ne pas croire que, avec la grâce sanctifiante, nous recevons en même temps les vertus infuses de foi, d'espérance et de charité; Dieu ne verse en réalité dans notre âme qu'une seule habitude infuse, la grâce habituelle ou la charité, sauf à donner en temps et lieu les grâces actuelles nécessaires pour opérer le bien. Et sur quoi repose cette interprétation arbitraire, qui fait violence au texte et qui est contraire à toutes les données de la théologie? Sur la fameuse théorie de la simplification. Écoutez plutôt : « Nous croyons absolument, dit le théologien de Vannes, qu'avec la grâce et par elle nous recevons toutes les vertus et sommes à même d'en accomplir tous les actes... Mais nous ne sommes pas obligé de faire de chacune de ces vertus autant d'entités différentes, si une seule habitude suffit à tout expliquer (4). »

Mais voici qui est plus étrange encore. Si celui qui a été justifié vient à perdre de nouveau la grâce et la charité sans pécher contre la foi et l'espérance, il conserve ces deux dernières vertus, comme l'enseigne le Concile de Trente. Or, d'où peuvent bien provenir ces vertus de foi et d'espérance qui, d'après M. de Bellevüe, n'avaient pas été infusées avec la grâce au moment de la justification, et que l'homme est incapable d'acquérir par ses actes, puisqu'elles sont essentiellement surnaturelles, et du nombre de celles que Dieu cause en nous sans nous? Mystère. En atten-

(1) PESCH. *Prælectiones dogmat.*, de virt. inf., t. VIII, n° 34.

(2) *L'œuvre du Saint-Esprit*, p. 96.

(3) *Trid.*, sess. VI, cap. vii.

(4) *L'œuvre du Saint-Esprit*, p. 97.

dant que le professeur de Vannes ait trouvé le moyen de concilier des choses qui paraissent si inconciliables, demandons-nous s'il faut vraiment admettre, comme autant d'entités ou d'habitudes différentes, trois vertus théologiques : la foi, l'espérance et la charité.

Au dire de M. l'abbé de Bellevüe, c'est là « une question de minime importance au point de vue dogmatique ». Si j'ouvre une théologie quelconque, j'y trouve au contraire que c'est un problème d'autant plus grave qu'il touche de plus près à la foi, un problème nettement résolu par l'Église, et sur la solution duquel tous les savants catholiques sont d'accord. Mais que parlé-je de savants ? Si un enfant du catéchisme interrogé sur cette matière s'avisait de répondre qu'il ignore le nombre des vertus théologiques, ou que les trois vertus ainsi appelées n'en font qu'une, il serait très certainement mal noté.

Ce qui n'empêche pas le professeur de Vannes d'écrire : « La foi, l'espérance et la charité, une fois réunies dans la même âme, constituent-elles trois entités différentes ? Je n'en sais rien. J'ignore absolument... C'est une question de si minime importance qu'aucun théologien, que je sache, ne se l'est posée. » Qu'un professeur de théologie ne sache pas si la foi, l'espérance et la charité forment ou non trois vertus réellement distinctes, trois entités ou habitudes différentes, voilà certes qui est bien surprenant ; mais qu'il n'ait vu cette question posée nulle part, dans aucun auteur, cela dépasse vraiment les bornes de l'in vraisemblance : mettons cette affirmation sur le compte d'une improvisation trop hâtive, et passons ; il serait cruel d'insister.

Ce qui a sans doute induit en erreur le docte professeur, c'est son horreur instinctive pour les « entités accidentelles », et sa fâcheuse inclination pour les théories cartésiennes sur la non-distinction entre la substance et les accidents. Aussi, quand il est question de savoir si les vertus théologiques sont, oui ou non, trois habitudes différentes, il en appelle à la philosophie, et déclare catégoriquement que « toute la question dépend de la distinction à faire entre l'âme et ses facultés (1) ». — Pardon, Monsieur l'abbé, et permettez-moi de vous dire respectueusement que, ici encore, vous vous méprenez complètement. L'existence et la distinction des vertus théologiques sont des vérités de l'ordre surnaturel qui s'appuient par conséquent non sur les données de la philosophie, mais sur la révélation divine contenue dans l'Écriture et la Tradition. L'apôtre saint Paul nous parle clairement de la foi, de l'espérance et de la charité comme de trois dons permanents et qui ne s'identifient point entre eux, puisque l'un des trois est plus grand que les deux autres. *Nunc*

(1) *L'œuvre du Saint-Esprit*, p. 122.

autem manent fides, spes, caritas, TRIA HÆC; major autem horum est caritas (1).
Même doctrine chez les Pères.

Tenons donc pour une vérité certaine et indubitable, une vérité que l'on ne peut nier ou révoquer en doute sans mériter la note de témérité, qu'il existe trois vertus théologales, la foi, l'espérance et la charité, qui sont autant d'habitudes infuses réellement distinctes les unes des autres, et dont les deux premières au moins, et plus probablement toutes les trois, ne s'identifient point avec la grâce.

* *

Pouvons-nous en dire autant des vertus morales infuses et des dons du Saint-Esprit? Est-il théologiquement certain qu'il existe, en outre des vertus théologales, d'autres habitudes surnaturelles, divinement infuses, distinctes par conséquent de celles que nous pouvons acquérir par nos actes? Et si elles existent, faut-il les considérer comme autant d'entités différentes, distinctes entre elles ainsi que de la grâce?

L'existence des vertus morales infuses n'est pas aussi certaine que celle des vertus théologales, elle fut même contestée au moyen âge par un certain nombre de théologiens; mais depuis que l'Église, dans le concile œcuménique de Vienne en 1311, s'est prononcée pour l'affirmative comme étant le sentiment le plus probable et le plus conforme à l'enseignement des saints, les théologiens se sont communément rangés à l'opinion qui admet l'existence de ces vertus. Quant aux dons du Saint-Esprit, Scot voulut jadis les confondre avec les vertus théologales et les vertus cardinales acquises, mais sa tentative demeurée sans grand écho est depuis longtemps tombée dans l'oubli.

M. l'abbé de Bellevue ne conteste pas l'existence des vertus morales infuses et des dons, mais il prétend que dons et vertus s'identifient avec la charité et ne forment avec elle qu'une seule et même chose. « Je n'hésite pas, dit-il, à affirmer cette identification... Ce n'est pas du reste une opinion nouvelle. Elle est enseignée expressément par saint François de Sales. » Encore une illusion; saint François de Sales ne se sépare pas sur ce point de l'enseignement traditionnel. Témoin ce qu'il dit dans son *Traité de l'amour de Dieu* (l. XI, ch. iv), où il nous représente la charité ou l'amour divin *comme prince et général de toute l'armée des vertus*. Or, je le demande, si la charité ne forme avec les vertus infuses, théologales et morales, qu'une seule habitude, que devient l'armée en question? Elle se borne à la personne du général, qui n'a même pas d'ordonnance. Voilà, il faut l'avouer, une armée bien singulière.

Il y a plus : saint François de Sales ne se borne pas à comparer la cha-

(1) I Cor., XIII, 13.

rité à un général en chef : il désigne encore très nettement les différentes espèces de vertus sur lesquelles ce général exerce son empire. Ce sont d'abord les vertus naturelles et acquises « qu'il rend excellemment plus agréables à Dieu qu'elles ne le sont par leur propre nature » (ch. II) : puis les vertus surnaturelles et infuses qui, « à raison de leur naturelle alliance et correspondance avec la charité, sont aussi beaucoup plus capables de recevoir la précieuse influence de l'amour sacré » (ch. III) : telles sont la foi et l'espérance (vertus théologiques), la religion, la piété, la pénitence (vertus morales) « et toutes les autres vertus qui d'elles-mêmes tendent particulièrement à Dieu et à son honneur ». C'est toute une armée que la charité commande et met en mouvement. Nous sommes loin, comme on voit, de la vertu *unique* rêvée par le théologien de Vannes, et attribuée au saint évêque de Genève.

A cet argument péremptoire M. de Bellevue répond que, « après avoir parlé des vertus et des dons comme le fait la majorité des auteurs, saint François de Sales ramène finalement toutes ces qualités infuses à la seule charité ». C'est dire équivalamment que le saint docteur soutient tout à la fois le pour et le contre ? Mais alors que devient son autorité ? et qui faut-il croire : saint François de Sales défenseur de la doctrine traditionnelle de la multiplicité des vertus, ou le même saint ramenant finalement toutes ces qualités infuses à la seule charité ? Heureusement pour l'honneur du saint, nous n'en sommes pas réduit à une pareille extrémité. S'il lui arrive de dire que la charité « fait et accomplit les œuvres de toutes les vertus » (ch. VIII), il renvoie à saint Thomas (2^e. 2^a., q. 23, a. 4, ad. 2), où nous lisons que la charité ayant pour objet la fin dernière s'étend à tous les actes de la vie humaine par voie de commandement, sans toutefois en être elle-même le principe éliciteur. *Quia charitas habet pro objecto ultimum finem humanæ vitæ, scilicet beatitudinem æternam, ideo extendit se ad actus totius humanæ vitæ per modum imperii, non quasi immediate eliciens omnes actus virtutum.* Au surplus, le saint évêque de Genève explique lui-même sa pensée avec une netteté parfaite quand il ajoute : « Que veut dire autre chose le glorieux apôtre, inculquant que *la charité est bénigne, patiente, qu'elle croit tout, espère tout, supporte tout*, sinon que la charité ordonne et commande à la patience de patienter et à l'espérance d'espérer, et à la foi de croire ? » (ch. IV).

Bref, la charité n'absorbe pas, ne supprime pas les autres vertus, elle n'en fait point elle-même les actes, mais elle commande en souveraine aux vertus inférieures, et les fait agir en vue de son objet propre. Il en est par conséquent des vertus comme des arbres d'essence différente, chacune a son acte ou son fruit propre et spécial ; et, de même qu'il est inouï qu'on ait jamais cueilli des poires sur un noyer ou des noix sur un poirier, ainsi on n'arrivera jamais à faire produire à l'humilité autre chose

que des actes d'humilité, à la vertu de religion autre chose que des actes concernant le culte divin, à la charité enfin autre chose que des actes d'amour. Mais ce qu'elle ne peut pas faire directement et par elle-même, la charité le fait par l'intermédiaire des vertus qui lui sont subordonnées. Les vertus infuses, théologiques et morales, ne font donc pas double emploi avec la charité, et celle-ci ne saurait être considérée comme notre unique vertu. On voit par ce simple exposé, combien M. l'abbé de Bellevue s'éloigne de la vérité, quand, sous prétexte de simplification, il veut ramener toutes les vertus chrétiennes à *une seule habitude*, la charité, et combien il a tort d'attribuer cette théorie au saint évêque de Genève.

Il est un autre argument sur lequel il fait grand fonds, c'est le prétendu « embarras dans lequel se trouvent les théologiens de l'opinion adverse, dès qu'ils essayent de compter et de localiser toutes les entités vertueuses (1) ». « Ce cortège immense, indéfini d'entités surnaturelles ont tout d'abord, avouons-le, quelque chose d'effrayant... Qui essaiera de compter toutes ces entités ? Aucun théologien, que nous sachions, ne l'a tenté (2). » Que M. de Bellevue veuille bien se donner la peine d'ouvrir la *Somme théologique*, et, simplement en parcourant la table de la seconde partie, il verra réalisé ce qu'aucun théologien de sa connaissance n'a tenté, il pourra compter par lui-même et très facilement le nombre des vertus infuses, il connaîtra la faculté dans laquelle chacune réside.

Mais je l'entends me répondre avec une pointe d'ironie : « Mon Révérend Père, laissez-moi vous adresser mes félicitations. Vous connaissez parfaitement le nombre des vertus infuses et acquises. Il est très déterminé et n'a rien d'effrayant. Vous êtes plus heureux que saint Thomas qui, après avoir essayé de compter les vertus morales infuses, effrayé du nombre, se refuse (contre toute raison) à distinguer les *vertus acquises* des vertus infuses, « car autrement, dit-il, nous multiplierions à l'infini les entités ». (*De virtut.* in comm. q. unic. a. 10, ad. 19.)

Pour l'honneur de mon contradicteur, dont la parfaite loyauté est hors de cause, je veux croire qu'il a emprunté cette objection à quelque auteur de troisième ou quatrième main, et qu'il n'a pas eu la précaution de vérifier par lui-même le texte qu'il n'avait peut-être pas sous la main. Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, ce qui est certain, c'est qu'il est difficile de commettre une plus lourde méprise. On va en juger. Saint Thomas se refuse, dit-on, à distinguer les vertus infuses des vertus acquises pour ne pas multiplier à l'infini les entités, et l'on nous renvoie aux *Questions controversées*, *De virt.* in comm., q. unic., a. 10). Ouvrons les œuvres du saint Docteur à l'endroit indiqué et lisons. Voici le titre de l'ar-

(1) *L'œuvre du Saint-Esprit*, p. 103.

(2) *Ibid.*, p. 90.

ticle : Y a-t-il dans l'homme des vertus infuses ? *Utrum sint aliquæ virtutes homini ex infusione*. Ecoutez maintenant la réponse : Outre les vertus acquises, il est nécessaire de mettre dans l'homme des vertus infusées par Dieu. *Respondeo dicendum quod PRÆTER VIRTUTES ACQUISITAS ex actibus nostris, OPORTET PONERE ALIAS VIRTUTES IN HOMINE A DEO INFUSAS*. Et il en développe les raisons que chacun peut voir, notamment celle-ci : L'homme étant appelé à une fin surnaturelle, et les moyens d'y parvenir qui sont ses actes devant être proportionnés à cette fin, il a besoin de principes d'opération supérieurs à ceux que peut lui fournir la nature ; et d'où peuvent-ils provenir sinon de Dieu qui les lui communique directement ? De là, la nécessité des vertus infuses. Et le saint Docteur reproduit partout ce même enseignement, notamment dans sa *Somme théologique* (1, 2, q. 63, aa, 3 et 4).

Mais après avoir exposé la doctrine, il se fait, suivant son habitude, un certain nombre d'objections, celle en particulier à laquelle M. de Bellevue fait allusion, et qui est la dernière. Cette objection est ainsi formulée :

S'il existe des vertus infuses, leurs actes doivent être plus efficaces que ceux de l'homme qui ne possède pas de vertus. Or, dans l'ordre naturel, nos actes en se multipliant causent en nous une habitude. Donc les actes des vertus infuses, si ces vertus existent, doivent produire le même effet, c'est-à-dire engendrer une habitude de même nature que ces actes, par conséquent une habitude surnaturelle, car tels actes, telles habitudes. Il s'ensuit que l'on doit trouver en même temps, dans un même sujet, deux formes, deux habitudes de même espèce. Ce qui est impossible. Il semble donc impossible qu'il y ait en nous des vertus infuses. — Vous venez d'entendre l'objection, écoutez maintenant la réponse :

Les actes de la vertu infuse ne causent pas une nouvelle habitude, mais augmentent seulement l'habitude préexistante. Et il n'en va pas autrement dans l'ordre naturel où les actes d'une vertu acquise n'engendrent pas non plus une nouvelle habitude ; autrement les habitudes se multiplieraient à l'infini. *Actus virtutis infusæ non causant aliquem habitum, sed per eos augetur habitus præexistens ; quia nec ex actibus virtutis acquisitæ aliquis habitus generatur ; alias multiplicarentur habitus in infinitum*.

Comprenons bien le raisonnement du saint docteur. Tout en étant plus efficaces que ceux de l'homme privé de toute vertu, les actes du chrétien qui possèdent les vertus infuses ne produisent pourtant pas une nouvelle habitude, mais un simple accroissement de la vertu préexistante obtenu *per modum meriti*.

Ils ne sauraient, en effet, produire ni une habitude *acquise*, puisque l'effet doit être de même ordre que sa cause et que des actes surnaturels ne peuvent causer une habitude naturelle ; ni une habitude *surnaturelle*, car

autrement le même sujet posséderait à la fois deux habitudes de même espèce, par exemple deux vertus surnaturelles de tempérance, ce qui est impossible.

Et il en est de même dans l'ordre naturel. On peut bien acquérir une vertu, la tempérance par exemple ou la justice, en en réitérant fréquemment les actes. Mais quand la vertu est acquise, les actes qui en procèdent ont beau se multiplier, ils ne causent pas une nouvelle habitude mais accroissent seulement et perfectionnent l'habitude préexistante ; autrement le même homme pourrait posséder à la fois une multitude de vertus de tempérance acquise : ce qui est ridicule et impossible.

M. l'abbé de Bellevue était donc à cent lieues de la pensée de saint Thomas quand il l'accusait de confondre les vertus acquises et infuses sous prétexte de ne pas multiplier à l'infini les entités. Non seulement l'angélique Docteur ne confond pas ces deux sortes de vertus, mais il déclare encore positivement qu'elles sont spécifiquement différentes. Mais ce que saint Thomas n'admet pas, c'est que les actes procédant d'une vertu acquise ou infuse puissent engendrer en se multipliant une vertu nouvelle de même espèce ; autrement les habitudes se multiplieraient à l'infini. Le seul résultat provenant dans ce cas de la réitération des actes, c'est l'accroissement de la vertu préexistante.

Un dernier mot pour clore ce débat déjà trop long. M. l'abbé de Bellevue imputait à l'école thomiste des erreurs qu'elle réprouve énergiquement. Sur ma réclamation, il a reconnu que les thomistes ne soutiennent point en réalité de pareilles doctrines, mais il prétend maintenant que la saine logique les amène ou paraît les amener fatalement à ces conclusions devant lesquelles ils reculent épouvantés. La vue des méprises dans lesquelles il est déjà tombé à propos de la doctrine de saint Thomas l'amènera peut-être à se montrer désormais plus réservé dans ses jugements. Pour obtenir plus sûrement ce résultat, je prends la liberté d'attirer son attention sur un document bien authentique émané du chef de l'Église. Voici, en effet, de quelle manière le Pape Benoît XIII répondait dans la Bulle *Preliosus* aux adversaires de l'école thomiste. *Ut, autem turbulenti, ac pertinaces tranquillitatis Ecclesiae catholicae perturbatores desinant orthodoxam S. Thomae doctrinam calumniari..., sub divini interminatione iudicii, iterumque sub canonicis pœnis, omnibus et singulis Christi fidelibus mandamus, ne doctrinam memorati S. Doctoris, ejusque insignem in Ecclesia Scholam, præsertim ubi in eadem schola DE DIVINA GRATIA PER SE ET AB INTRINSECO EFFICACI, AC DE GRATUITA PRÆDESTINATIONE AD GLORIAM SINE ULLA MERITORUM PRÆVISIONE, agatur, ullatenus dicto vel scripto contumeliose impetant, ac veluti consentientem cum damnalis... Jansenii, Quesnelli et aliorum erroribus, traducant ; A QUIBUS S. THOMAS, ET VERA SCHOLA THOMISTICA, QUAM LONGISSIME ABEST ET ABFUIT.*

FR. BARTHÉLEMY FROGET, O. P.

LA VIE SCIENTIFIQUE

La question du Saint-Suaire de Turin. — Le linceul du Christ,
par M. PAUL VIGNON.

La question du Saint-Suaire de Turin semblait définitivement tranchée dans le sens de l'inauthenticité après les travaux historiques et critiques de M. le chanoine Ulysse Chevalier. Elle vient d'être posée à nouveau et de la façon la plus inattendue par la savante étude de M. Paul Vignon. Un rapport présenté par ce dernier, le 21 avril 1902, à l'Académie des sciences de Paris et lu par M. Délage, membre de l'Institut, a attiré sur cette question l'attention du grand public. Quelques jours après, à la date du 1^{er} mai, paraissait à la librairie Masson, un très beau volume in-4° de 200 pages, orné de 9 planches hors texte, dont quatre superbes héliogravures donnant une reproduction très exacte du Saint-Suaire. L'ouvrage était aussitôt enlevé, et avant la fin du mois, M. Vignon écrivait, pour la seconde édition de son livre, une préface dont *les Débats* recevaient la primeur. Nous avons pensé que nos lecteurs nous sauraient gré de mettre sous leurs yeux les principaux éléments d'une question que M. Ulysse Chevalier lui-même ne craint pas d'appeler une « question passionnante ».

C'est en 1898 que fut photographié le Suaire de Turin. L'image que donna la photographie, et où l'on crut découvrir les traits du Christ, parut remarquable. Les hommes d'art s'en occupèrent. Déjà le public religieux commençait à s'émouvoir, lorsqu'un critique éminent, M. le chanoine Ulysse Chevalier, fit de graves réserves au nom de l'histoire. Pour lui, le Suaire n'était pas authentique; il ne remontait pas, dans l'histoire, au delà de l'année 1353. Bien plus, un document retrouvé par lui mentionnait « la fraude et comment l'étoffe avait été peinte par un artiste; l'artiste lui-même avait fait des aveux ». Une série de pièces contradictoires devait fixer avec certitude le lecteur sur la nature de la relique de Turin : c'était une représentation par la peinture du Christ déposé dans le Suaire. Le travail de M. Ulysse Chevalier, une brochure de 120 pages, reçut l'assentiment de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, et fut récompensé, dans la séance solennelle du 15 novembre 1901, par une médaille d'or de 1.000 francs.

Pendant, et tandis que l'Académie des inscriptions sanctionnait d'une façon si éclatante les travaux et les conclusions de M. Ulysse Chevalier, la

question se posait et s'étudiait sous un autre jour dans les laboratoires de la Sorbonne. On travaillait là sur les épreuves originales de la photographie prise à Turin en 1898. M. Vignon nous déclare que « ces documents photographiques furent d'abord étudiés à la Sorbonne avec un scepticisme complet, par des hommes de science dont le rôle n'est pas de se fier aux vieilles traditions » ; mais que « revus ensuite avec une attention croissante, ils paraissaient bientôt dignes d'une étude minutieuse ». L'étude se poursuivit pendant un an et demi, et elle fut conduite, nous déclare encore M. Vignon « avec une indépendance absolue ». Quiconque aura lu le beau travail de M. Vignon ne doutera pas de la sincérité de ces paroles ni de leur parfaite exactitude.

L'auteur commence par laisser de côté les questions d'autorité portant sur la discussion des documents historiques ou des traditions, et se place exclusivement sur le terrain de la science positive. Il ne veut rien savoir de ce qu'on a pensé ou dit au sujet du Suaire de Turin. Il ne tient compte que d'une chose : qu'actuellement se trouve à Turin une pièce d'étoffe longue de 4 m. 36 et large de 1 m. 10 (1) ; laquelle étoffe a été photographiée en 1898.

On a essayé, il est vrai, de jeter le discrédit sur ces photographies. Elles n'auraient pas grande valeur documentaire. Les clichés seraient suspects. — M. Vignon montre que ces insinuations n'ont rien de fondé ; qu'elles sont même tout à fait fausses. Les photographies de 1898 ont été prises dans des conditions exceptionnellement bonnes au double point de vue de la compétence et de la sincérité. Elles sont garanties par l'autorité d'une commission officielle nommée par le président même de l'exposition de l'art sacré, M. le baron Antonio Manno, membre de l'Académie des sciences de Turin. Cette commission officielle, cherchant quelqu'un dont la loyauté scientifique égalât la compétence, s'adressa, pour l'exécution de la photographie, à M. le chevalier Pia, artiste très apprécié en Italie et dont les travaux photographiques sont si remarquables. On dressa même un procès-verbal des moindres circonstances dans lesquelles fut prise la photographie du Suaire, et la pièce dûment légalisée fut passée devant M. Giuseppe Cantù notaire à Turin. Cette pièce notariée a été remise à M. Vignon par M. le baron Manno, sous la responsabilité duquel ont été faites les opérations photographiques. Il est impossible que M. Ulysse

(1) Dans sa première édition, l'auteur avait donné, comme dimensions du Suaire, d'après tous les écrivains précédents, 4,10 sur 1,40. Mais il a su depuis que ces dimensions étaient erronées. Les véritables sont celles que nous venons d'indiquer. M. de Mely s'était appuyé sur la fausse dimension 1,40 pour assimiler le suaire de Turin à une étoffe champonoise du xiv^e siècle. Cet argument se retourne maintenant contre lui ; car il se trouve que la dimension 1 m. 10 est juste la largeur d'un linceul découvert dans une tombe d'Antinoë et que M. Gayet a remis à M. Vignon.

Chevalier ignore ces détails, puisqu'il a lu l'ouvrage de M. Vignon. Comment expliquer, dès lors, cette phrase qu'il vient d'écrire dans le numéro de juin de la Revue *l'Art et l'Autel*, p. 234 : « Le roi d'Italie autorisa, après quelques hésitations, un amateur, M. Secondo Pia, à photographier la relique. » Les photographies de 1898 ne sont pas d'un amateur ; elles ont une valeur documentaire incontestable. Elles sont la constatation d'un fait et relèvent essentiellement de la science positive.

Or un simple regard jeté sur ces photographies montre que sur l'étoffe de Turin se trouve une double silhouette, la silhouette d'un homme vu de face et vu de dos. Ici encore nous sommes en présence d'un fait, d'un fait brutal qu'il s'agit d'expliquer. Sans doute, répondent les historiens ; mais ce fait nous l'expliquons, pièces en mains, par cet autre fait historiquement démontré, qu'un peintre a exécuté sur l'étoffe la double silhouette. M. Vignon prend acte de cette réponse et son travail aura pour objet de la contrôler au point de vue scientifique. Il se met à l'étude de la double silhouette que la photographie nous révèle. Une première série d'observations minutieuses lui fait conquérir cette première position : que *les images que porte le Saint-Suaire sont, du moins actuellement, modelées en négatif*. C'est là une position désormais acquise. Même les tenants de la thèse picturale l'acceptent aujourd'hui et n'essayent plus de s'y soustraire. Il faut donc, pour expliquer ces images dans la thèse de la peinture, admettre : ou que ces images ont été peintes comme nous les voyons, c'est-à-dire en négatif, ou qu'exécutées d'abord en positif par l'artiste, elles se seront ensuite altérées peu à peu sous l'action du temps jusqu'à se transformer totalement. La première hypothèse ne résiste pas à l'examen du seul double artifice qu'aurait pu employer le peintre et qui est l'artifice du contre-jour ou celui du tableau noir. La seconde est plus insoutenable encore, ainsi que le montre l'ingénieuse comparaison avec la fresque du *Calvaire* d'Assise. Et M. Vignon formule successivement cette double conclusion dont l'évidente clarté ne fera que s'accroître par toute la suite de son travail ; savoir : que *les images n'ont pas été exécutées par un procédé pictural, telles qu'on les voit aujourd'hui sur le Saint-Suaire ; qu'elles ne sont point une œuvre picturale*.

Puisqu'elles ne sont pas une œuvre picturale, comment donc expliquer leur présence sur l'étoffe de Turin ? Il faudra nécessairement qu'elles soient une empreinte, l'empreinte d'un corps réel. Mais encore, cette empreinte, comment se sera-t-elle produite ? Devrons-nous supposer une empreinte par contact ? Des expériences concluantes et qu'il a réalisées lui-même après s'être enduit de sanguine ont montré à M. Vignon qu'il est impossible, par simple contact, d'obtenir une tête humaine avec quelque correction, et il en a conclu que *les images du Saint-Suaire, qui sont des empreintes,*

n'ont pas été réalisées par les seules actions de contact, mais qu'elles se sont réalisées spontanément. Une nouvelle étude admirable de précision et dont on pourrait dire qu'elle est d'une rigueur toute géométrique, lui fait constater que les images du Saint-Suaire se sont réalisées exactement et de la manière la plus parfaite, selon que l'exigeait la loi des distances. Il n'y avait plus de doute possible : si le Suaire de Turin porte la double silhouette que nous savons par la photographie qui s'y trouve, c'est que le corps d'un homme aura été enveloppé dans ce Suaire.

Restait à déterminer les conditions chimiques, physiologiques ou historiques dans lesquelles le phénomène avait dû se produire. De concert avec M. Colson, répétiteur de physique à l'Ecole polytechnique, M. Vignon, après une nouvelle série d'études et d'expériences non moins rigoureuses que délicates, aboutit à une découverte tout à fait inattendue. Les empreintes du Saint-Suaire sont le résultat d'actions chimiques qui se sont produites spontanément et dans des conditions nettement définissables. Pour les appeler de leur vrai nom, nous dirions, créant au besoin un néologisme barbare mais très expressif, qu'elles sont des *impressions vaporographiques* ; et cela signifie qu'un linge préalablement enduit d'une mixture de myrrhe et d'aloès, serait impressionné exactement comme l'a été le Saint-Suaire, par un corps qui aurait dégagé régulièrement d'abondantes vapeurs ammoniacales.

Arrivé à ce point de son étude, et désormais en possession de sa précieuse découverte scientifique, M. Vignon ne pouvait plus faire abstraction de ce que la tradition disait au sujet du Saint-Suaire de Turin. Il se mit à examiner avec un soin infini la nature des stigmates marqués sur le corps dont le Saint-Suaire a gardé l'image. Ces stigmates révélaient à n'en pas douter que ce corps avait été celui d'un supplicié, et d'un supplicié qui avait été flagellé, couronné d'épines, chargé d'un poids lourd qui avait strié son épaule droite, percé aux mains et aux pieds, frappé d'un grand coup de lance au côté droit. En même temps et sur les traits de son visage on lisait un calme, une sérénité, une majesté incomparables qui ne pouvaient pas être d'un vulgaire criminel. Dès lors la question se posait nette et précise : n'aurions-nous pas, dans le Saint-Suaire de Turin, le linceul même qui aurait enveloppé le corps du Christ après sa mort et gardé son empreinte ?

Une grosse difficulté cependant demeurait. Le R. P. Brucker la signalait dans le 1^{er} numéro de mai des *Etudes*, « tout en inclinant à conclure comme M. Vignon et en le félicitant cordialement de son beau travail ». M. Ulysse Chevalier, dans la Revue que nous avons déjà citée *l'Art et l'Autel*, semble espérer ou même vouloir l'établir définitivement et ruiner ainsi par la base la conclusion dernière de M. Vignon. Si, en effet,

le corps du Christ a été lavé quand on le descendit de la Croix, il n'aura plus été dans les conditions requises pour que la thèse scientifique de M. Vignon garde sa valeur. Les vapeurs ammoniacales dues à la sueur fébrile n'auront pas pu se produire et nous ne pouvons plus appliquer ici la théorie des impressions vaporographiques. Hâtons-nous de dire que M. Vignon n'a pas ignoré la difficulté. Elle se tire d'un texte de saint Jean, ch. xix, v. 40. Il est dit là que le corps de Jésus fut entouré de linges avec les aromates comme c'est la coutume aux juifs d'ensevelir. D'où l'on voudrait conclure que le corps du Christ fut lavé, oint de parfums et serré dans des bandelettes. Mais M. Vignon fait remarquer très sagement que si on entend ainsi ce verset, il n'est plus possible d'expliquer ce que nous lisons dans les synoptiques, notamment dans saint Marc (xvi, v. 1), au sujet des saintes femmes, qui, après avoir constaté de leurs yeux comment Joseph d'Arimathie et Nicodème plaçaient le corps de Jésus dans le monument, selon que nous le marque saint Luc (xxiii, v. 55), allèrent acheter des parfums afin de venir, au lendemain du sabbat, oindre le corps de Jésus. N'aurions-nous pas, au contraire, la plus parfaite harmonie entre ces divers textes, si nous disions qu'en raison du sabbat qui approchait, et comme il fallait se hâter, on n'eut pas le temps, ce soir-là, de procéder à la sépulture complète du Christ? Comme cependant on voulait se conformer, du mieux possible, à l'usage des juifs, ainsi que le marque saint Jean, et ne pouvant pas oindre avec les parfums le corps de Jésus qu'on n'avait pas le temps de laver (1), on se contenta de répandre sur le linceul acheté par Joseph d'Arimathie, les cent livres de myrrhe et d'aloès qu'avait apportées Nicodème et on enveloppa dans ce linceul ainsi enduit d'aromates le corps de Jésus. Cette interprétation, d'ailleurs très littérale et très obvie, a, de plus, le singulier avantage de fortifier la conclusion de M. Vignon et d'être elle-même éclairée par la théorie scientifique de ce dernier. Nous saurions désormais d'une façon certaine et précise l'usage qui fut fait des cent livres de myrrhe et d'aloès apportées par Nicodème. M. Vignon vient de publier dans la *Revue chrétienne* du pasteur F. Puaux (n° de juillet) une réponse à l'article paru dans cette même Revue à la date du 1^{er} juin. Cette réponse contient des renseignements nombreux et précieux sur la traduction du verset de saint Jean que nous venons d'indiquer.

Un autre texte de saint Jean faisait encore difficulté. C'est celui du

(1) M. Bouvier (dans la *Quinzaine* du 1^{er} juillet) estime qu'on aurait eu le temps de laver le corps du Christ. Peut-être, s'il se fût agi d'un corps ordinaire. Mais, en raison de l'état lamentable où se trouvait le corps du Christ, cette opération très délicate aurait demandé, semble-t-il, un temps et des soins que les circonstances du vendredi soir ne rendaient guère possibles; et c'est bien ce que nous donne à entendre le texte des synoptiques.

chapitre xx, v. 7. M. Vignon l'explique d'une manière non moins satisfaisante et montre que le « Suaire » dont il est parlé en cet endroit ne peut pas être un « mouchoir » ordinaire, mais une longue pièce d'étoffe qui devait pouvoir s'enrouler, à la façon d'un tapis, en commençant par une extrémité et finissant par l'autre. La lettre du texte de saint Jean confirme cette interprétation. Il est bon de noter, et c'est M. Vignon qui nous l'apprend dans un article du *Correspondant* (25 mai 1902), qu'en continuant les fouilles de Faijum, M. Gayet vient de retrouver, dans des tombes juives, des momies enveloppées dans de grands linceuls qui avaient exactement la forme de celui de Turin et passaient par-dessus la tête du mort. Cette forme de linceul et le mode de sépulture qu'elle dénote n'étaient donc pas chose insolite du temps du Christ. Il serait au contraire malaisé d'expliquer qu'un fraudeur du moyen âge eût pu la soupçonner.

Vraiment, le problème, en se serrant, se simplifiait, s'éclairait de plus en plus ; et M. Vignon pouvait ne plus estimer téméraire, mais parfaitement licite et même obligatoire pour sa conscience de savant loyal autant que rigoureux, de formuler cette nouvelle conclusion, pour lui scientifiquement démontrée, que l'image du Saint-Suaire de Turin est *l'empreinte spontanée du corps de Jésus-Christ*. L'étude archéologique et l'examen esthétique dont l'auteur a voulu accompagner sa démonstration ajoutent encore à la force de persuasion qui s'en dégage. Aussi bien n'a-t-on pas de peine à comprendre qu'après un dernier chapitre où il aborde enfin la difficulté historique signalée et exposée par M. le chanoine Ulysse Chevalier, il n'hésite pas à déclarer qu'à supposer l'authenticité des aveux officiels du peintre, il ne modifierait encore pas sa manière actuelle de penser. Ces aveux, en effet, ne peuvent être pris en considération que s'il est vraiment possible qu'un peintre ait exécuté les images du linceul. Sinon, ils doivent être tenus pour nuls et non avenus. A ceux qui lui objectaient, tout en louant son travail, de ne présenter qu'un tissu d'hypothèses concordantes, M. Vignon répond, en finissant, qu'en effet la concordance est incontestable ; mais qu'au lieu d'être un tissu d'hypothèses, son étude est un faisceau d'observations. Il conclut par ces mots où l'on respire, avec une exquise modestie, la confiance la plus justifiée : « Bientôt le Saint-Suaire entrera dans l'histoire par la porte que lui aura ouverte, toute grande, la science positive. »

Est-ce à dire que la thèse de M. Paul Vignon va immédiatement rallier tous les suffrages et convaincre tous les esprits ? M. Vignon lui-même est certainement loin de s'y attendre ou de l'espérer. Mais ce qu'il a le droit d'exiger, et de la façon la plus absolue, c'est qu'avant de le critiquer ou de le repousser, on commence par lire attentivement son travail. Il en vaut certes la peine, non pas seulement en raison de son objet qui est de

nature, ainsi que l'ont finement souligné les *Débats*, à « émouvoir les physiciens, les historiens, le grand public et l'autre » ; mais aussi pour la loyauté, la compétence et la rigueur de logique dont l'auteur ne se départ pas un seul instant. Certaines critiques déjà présentées avec un esprit d'ailleurs plutôt bienveillant, dans le *Correspondant* du 10 mai 1902, ne tenaient peut-être pas assez compte des résultats acquis par l'étude de M. Paul Vignon. C'est ainsi qu'on lui objectait la difficulté qu'aurait eu le corps du Christ à reproduire son empreinte sur un drap simplement tendu ; or M. Vignon avait consacré 24 pages de son livre à l'expliquer. De même pour le dégagement des vapeurs ammoniacales ; et ici vraiment la critique n'était pas heureuse : on objectait que le corps du Christ n'a dû être enseveli qu'une douzaine d'heures après la mort, et on le prouvait par un texte de l'Evangile disant que l'ensevelissement se faisait encore quand déjà commençait à poindre le sabbat ; or, ajoutait-on gravement, le sabbat devait commencer à cette époque de l'année, vers les 6 heures du matin ! Il est pourtant assez communément reçu que les juifs comptaient les jours non pas du matin au matin, mais du soir au soir. On objectait encore la diversité des images du Christ qui toutes se réclament du Saint-Suaire de Turin ; et, par exemple, tandis que les unes représentaient le Christ les yeux fermés, sur d'autres on voyait les yeux ouverts et même, au milieu des yeux, les prunelles : on citait, à l'appui, un numéro illustré du *Gaulois du Dimanche*, 29-30 mars 1902. Or, à la page 196 de son livre, M. Paul Vignon protestait très énergiquement contre cette image du *Gaulois* qu'il appelait *un dessin complètement fantaisiste*. Signalons enfin, toujours dans l'article du *Correspondant*, une dernière méprise non moins regrettable. L'auteur citait saint Thomas comme partisan de l'opinion qui voudrait que le Christ eût été laid, pour ce motif que la laideur accusait chez lui le mépris de la beauté et de la vanité. Il y a bien, en effet, quelque chose de semblable dans saint Thomas, notamment au commentaire du psaume XLIV ; mais c'est une objection que le saint Docteur se pose et à laquelle il répond immédiatement après.

L'on conviendra que de telles objections n'étaient guère de nature à ébranler la thèse de M. Paul Vignon. Il voulut bien répondre à quelques-unes dans le numéro suivant du *Correspondant* (25 mai 1902). Elles étaient d'avance résolues dans son livre. Il est probable qu'on y trouverait résolue aussi cette autre objection, vraiment exquise, due à la plume d'un journaliste bien connu et qui a voulu protester au nom de l'art contre les conclusions de M. Vignon. Dans la préface de son album, les *Visages divins*, M. Jean de Bonnefon écrit : « Si l'image de Dieu sur cette étoffe est le produit d'émanations ammoniacales, je cesse ma prière et je cherche la supercherie. Il n'y a et il ne doit y avoir jamais aucun document précis et

contemporain sur le Fils de Dieu fait homme, parce que Dieu a voulu n'en pas laisser. Il a voulu que sa religion fut une religion d'art et que les artistes de tous les temps eussent l'inspiration pour guide. *Dieu est l'Infini même quand il est homme, et l'Infini n'a pas de contours précis!* » On éprouve quelque surprise de rencontrer les dernières observations historiques de M. Ulysse Chevalier publiées dans la même Revue et le même numéro où était recommandé l'Album de M. de Bonnefon. Ces observations, du reste, où l'auteur ne fait guère que résumer ses précédents travaux, ne touchent pas à la thèse de M. Paul Vignon. Elles redisent qu'on a dit, à travers les siècles et depuis 1353, que les images du Saint-Suaire étaient des peintures, que beaucoup de gens l'ont cru, qu'on a essayé de le prouver historiquement. Elles ne prouvent pas qu'en effet ces images soient des peintures. D'autant, et c'était là le point essentiel, que M. Paul Vignon se fait fort d'avoir démontré scientifiquement qu'il est impossible que ces images soient l'œuvre d'un peintre. Il est vrai que M. Ulysse Chevalier veut garder un dernier espoir. Il écrit : « Une vérité historique, établie conformément aux règles de la critique, ne saurait être contredite par un fait d'ordre scientifique : celui-ci aura été mal observé. » Mais M. Vignon lui répondra sans doute qu'un fait d'ordre scientifique, dûment contrôlé et observé, ne saurait être contredit par une vérité historique ; que celle-ci aura été mal établie. Et il pourrait invoquer au besoin, pour demander aux historiens un supplément d'enquête, certaines coïncidences tout au moins singulières, relevées par M. le baron J. du Theil et communiquées par lui aux *Antiquaires de France* (séance du 20 mai).

C'est ainsi que la fameuse lettre de P. d'Arcis, évêque de Troyes, sur les aveux du peintre, n'aurait peut-être pas toute la valeur documentaire que lui donne M. le chanoine Chevalier. C'est ainsi encore que des recherches faites par le même M. du Theil ont montré que les Charny, premiers propriétaires du Suaire en Occident, avaient eu des relations étroites avec la Grèce, à partir de 1315. On sait d'autre part que les croisés, après 1205, s'établirent en Grèce en grand nombre. Et nul n'ignore qu'en 1200, dans le monastère de Notre-Dame de Blachidernes, à Constantinople, parmi d'autres précieuses reliques, on vénérât, au témoignage de Robert de Clary qui l'avait vu en 1203, « ly sydoine, là ou Nostre Sires fut envolepés, qui cascuns devenres se drechoit tous drois, si que on i pooit bien veir le figure Notre Seigneur ». Ce linceul, qu'on vénérât comme le linceul du Christ et où la figure de Jésus-Christ était visible pour qui se « dressait tout droit », disparut en 1205 au moment du sac de la ville par les Latins ; « et on ne seut on onques ne Grieu ne Francois, que chis sydoines devint, quand le ville fue prise ». Voilà certes une « vérité historique » qui ne laisse pas d'avoir quelque importance dans la question du Saint-

Suaire de Turin. Elle n'est toujours pas de nature à diminuer la confiance de M. Paul Vignon en la rigueur de sa démonstration scientifique. Et l'on comprend enfin, sans trop de peine, ce dernier mot écrit par lui dans le *Correspondant* du 25 mai : « Bref, selon nous, le Saint-Suaire, document unique, est authentique, en dehors de l'histoire, et, s'il le faut, malgré l'histoire. »

C'est qu'en effet la thèse historique de peintre fraudeur se heurte à un certain nombre de difficultés ou d'impossibilités qui ont été admirablement résumées par M. Henry Bidou dans le journal des *Débats*, à la date du 3 mai 1902 : « Dans le cas particulier du Suaire, il faudra, de toute nécessité, attribuer au faussaire les qualités suivantes. Il a eu l'idée de faire un négatif pour simuler une empreinte. Il a deviné avec une prodigieuse exactitude et il a suivi avec une prodigieuse fidélité la loi des distances, qu'une empreinte véritable suivrait très mal. Il connaissait si exactement l'anatomie que M. Vignon a pu retrouver par le calcul, pour ainsi dire, la place de l'ombilic qu'il n'avait d'abord pas déchiffré sur l'empreinte. Non seulement il connaissait exactement les proportions du corps et la direction des muscles (voyez le dessin étonnamment ferme et soutenu de la jambe droite), mais c'était un peintre d'un réalisme hardi : les sourcils, si bien indiqués, sont l'un au repos, l'autre élevé et contracté ; un œil est fermé, l'autre entr'ouvert ; toute la figure est déviée ; le nez et une joue sont tuméfiés ; l'autre joue est normale ; la moustache est tordue, abaissée d'un côté, relevée de l'autre et appliquée sur la joue. Il dessinait par les masses, les valeurs et l'effet, sans s'occuper du contour. — Ce peintre était un ethnographe : il a donné au Christ un nez franchement sémitique ; et il a rapproché les yeux du nez, ce qui est un trait oriental. — Il était un physiologiste : il savait comment sèche une goutte de sang, et que la fibrine se porte à la périphérie, tandis que le sérum reste au centre ; il distinguait l'aspect du sang séché de l'aspect des sérosités ; il connaissait les figures différentes selon lesquelles l'un et l'autre, secs, peuvent se représenter sur une toile, ou, mouillés, peuvent l'imbiber ; il a traduit ces figures avec une invention réaliste et des raffinements de vraisemblance inouïs. — Il était un archéologue : il savait, seul de son temps, que le fouet romain, terminé par des boules de métal, produisait des blessures en forme de bâtonnets, élargies et approfondies aux deux bouts : il a peint ces blessures avec une variété étonnante, puisqu'il n'en est pas deux qui soient exactement semblables ; il les a disposées avec tant de logique, qu'on retrouve aisément la place et le geste du bourreau. — Seul de son temps, il savait qu'on ne peut suspendre un corps en fixant des clous dans la main, mais qu'il faut les enfoncer dans le poignet (1). Il était d'ailleurs

(1) Plusieurs personnes qui d'ailleurs inclineraient à accepter les conclusions de

étrangement hardi. Il osait peindre le Christ nu, et couvrir insolemment cette nudité de coups de fouet. — Homme unique vraiment : biologiste, artiste, savant ; capable de l'observation la plus stricte et de l'invention la plus ingénieuse ; tellement habile qu'il peut travailler au négatif, sans se démentir un instant, et que ce négatif prévoit le positif qu'on en peut tirer et s'arrange, à l'aveuglette, pour que ce positif soit parfait. — Homme inimitable : il existe beaucoup de faux suaires, et M. Vignon a reproduit les principaux : ce sont visiblement des copies du suaire de Turin, mais ces copies se démentent à chaque instant. Le copiste qui veut faire négatif revient constamment, et malgré lui, au positif, et l'ensemble est incohérent. — Enfin, l'homme qui a peint le Suaire de Turin, par un dernier artifice, s'est si bien dissimulé que la main de l'homme ne paraît nulle part dans son œuvre. Ce dessin du ^{xiv}^e siècle ne ressemble à aucun autre. On a voulu le faire dériver du beau Dieu d'Amiens. Il n'y a aucun rapport, ou plutôt il n'y a pas de commune mesure. C'est autre chose ; c'est mieux et moins bien. Il n'y a pas trace de stylisation, ce n'est pas une œuvre d'art. »

Dans le *Figaro* du 11 juin, M. J. de Vic appuyait ce dernier jugement, du témoignage des artistes. « Plusieurs d'entre eux de tout premier ordre : peintres, sculpteurs, dessinateurs, de nombreuses personnes qui connaissent à fond l'histoire de la peinture — car elles en font une étude quotidienne — et dont l'opinion fait loi, ont, à maintes reprises et après un examen minutieux, émis l'avis formel que l'image visible sur le Saint-Suaire ne saurait être une œuvre picturale. »

Nous rappelions, avec les *Débats*, que les conclusions de M. Paul Vignon étaient de nature à émouvoir. Il se peut aussi qu'elles heurtent certains préjugés, certaines convictions même d'ailleurs fort légitimes et qu'on pouvait tenir jusqu'ici pour très fondées. Mais puisqu'il ne saurait y avoir d'opposition irréductible entre les diverses branches du savoir humain, pourquoi ne garderions-nous pas l'espoir assuré que l'accord finira par s'établir, sur cette question troublante et passionnante, entre tous les esprits vraiment sincères et réfléchis.

FR. THOMAS.-M. PÈGUES, O. P.,
Lecteur en Théologie.

M. Paul Vignon, objectent contre l'authenticité du Saint-Suaire, ce fait de la trace des clous marqués au poignet. Dans une note de son livre, à la page 110, M. Vignon observe que « nous n'apercevons sur l'image que le dos des mains ; et il n'y aurait rien d'absurde à supposer que les clous ont pénétré obliquement, se sont enfoncés par-dessous les muscles fléchisseurs du pouce, puis se sont engagés dans la région du carpe en y produisant une très grave désorganisation. Chacun est donc libre d'admettre que sur la face opposée à celle que nous apercevons sur l'image, les plaies se trouvaient au milieu de la région palmaire ».

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Le monde et l'individu (1). Conférences Gifford « délivrées » à l'Université d'Aberdeen par Josiah Royce, Professeur d'Histoire de la Philosophie à l'université de Harvard. (Massachusetts.)

Il existe, dans les pays de culture anglo-saxonne, en Angleterre et en Amérique, une institution très répandue, celle des *fondations*, destinées à promouvoir la recherche scientifique, à encourager les investigations dans telle ou telle branche des connaissances humaines.

Quelque donateur généreux laisse un fonds considérable sous forme d'un legs à une Institution, et dont le revenu doit être affecté à payer chaque année les frais nécessités par la venue d'un personnage, éminent dans le monde des lettres ou de la science, lequel vient présenter, devant un public choisi, les dernières conclusions de ses travaux, ou les dernières conceptions qu'il a élaborées, dans le domaine des idées, de la science ou de la littérature.

C'est grâce à une fondation de ce genre, que M. Ferdinand Brunetière et, après lui, MM. René Doumic et Edouard Rod, ont pu venir exposer, devant un public américain, leurs vues sur tel ou tel département de la littérature française.

C'est aussi en vertu d'une fondation de ce genre, la fondation de Lord Gifford, que M. Josiah Royce (2), professeur d'Histoire de la Philosophie à l'université de Harvard, a été appelé à Aberdeen, en Ecosse, dans le courant des deux années 1899 et 1900.

C'est là qu'ont été « délivrées » devant le personnel de l'Université, les conférences qu'il vient de publier dans la forme de l'ouvrage que nous nous proposons de présenter aux lecteurs de la *Revue thomiste*.

(1) *The World and the Individual*, Gifford Lectures, delivered before the University of Aberdeen by JOSIAH ROYCE Ph. D., professor of Mac Millan and C^o, New-York.

(2) Le professeur J. Royce, considéré à l'heure présente comme le représentant le plus distingué de l'Idéalisme en Amérique, est né en 1855, à Grass Valley (Californie); il a fait ses premières études universitaires à l'Université de Californie, où il a pris ses premiers grades en 1875. Il s'est fait recevoir plus tard docteur en philosophie à l'Université Johns Hopkins, de Baltimore. De 1878 à 1882, il enseigna la littérature anglaise et la logique à l'Université de Californie, et depuis 1882, il professe à Harvard.

Ses principaux ouvrages sont : « Religious aspect of philosophy » (Boston, 1885); « The Spirit of modern philosophy » (1892); « The conception of God » (1895); « Studies in Good and Evil » (1898).

La double série de conférences que nous analysons lui a valu, en 1900, le titre de LL. D. (Legum Doctor), de l'Université d'Aberdeen.

Cette œuvre (car c'est vraiment une œuvre) est, nous l'apprend l'auteur lui-même, le fruit de nombreuses années de réflexion.

Elle représente, comme on pourra s'en rendre compte par l'analyse trop sommaire que nous allons en donner, une conception métaphysique, originale en plus d'un point, et qui constitue un vrai « système général ».

La fondation Gifford demandait que le conférencier convoqué prît, pour thème de ses « lectures », la religion, en tant qu'elle constitue un ensemble de conceptions ontologiques. M. Royce s'est donc efforcé de traiter cette question par la solution du *problème métaphysique de l'Être* : c'est l'objet de la première série de conférences.

De cette solution, il a déduit, dans la seconde série, les conceptions fondamentales qui doivent nous guider dans l'interprétation de la nature et des lois de l'Évolution, ainsi que dans l'étude du Moi humain et de ses attributs essentiels, Liberté, Immortalité, Destinée.

Par sa portée universelle, à la fois métaphysique, épistémologique, théologique, cosmologique et morale, cette œuvre si compréhensive atteint et embrasse toute les questions fondamentales qui sont l'objet substantiel de l'investigation philosophique.

Ce n'est donc plus un livre, un traité particulier, mais un système d'ensemble, le résumé de toute une pensée, toute une philosophie. De ce seul fait, ressort l'importance de l'ouvrage que nous analysons.

Ajoutons que la qualité du travail, la manière dont il a été exécuté, donnent au résultat une valeur proportionnée à l'ampleur de la conception. Il faut y saluer, à tout le moins, l'œuvre d'un philosophe et d'un penseur.

PREMIÈRE SÉRIE : LE MONDE

La première série des conférences a donc pour objet, comme nous le disions, la solution du problème métaphysique de l'Être.

Quelle idée devons-nous nous faire de la réalité existante, comment la définirons-nous ?

La réponse à cette question résultera pour nous de l'examen critique des quatre conceptions principales qui se sont efforcées, au cours des âges, de résoudre le problème.

La première est celle du *Réalisme absolu*. L'être, la réalité, est constituée par un mode qui dit essentiellement indépendance absolue par rapport au concept qu'un sujet connaissant pourrait s'en faire.

« Le réel c'est l'indépendant. » Telle est la proposition fondamentale à laquelle on ramène les types différents de cette conception.

Cette notion est celle qui, sous des formes diverses, est à la base de tous ces systèmes que l'on connaît historiquement sous le nom d'Eléatique, pla-

tonicien, aristotélicien, stoïque, épicurien ; elle est impliquée dans le concept de la substance de Spinoza, le Monadisme leibnitzien, la théorie kantienne des choses en soi, l'Inconnaissable d'Herbert Spencer.

Or cette conception est une impossibilité logique, qui nous amène à une conclusion purement nihiliste, et doit nécessairement être rejetée.

Car, si « réel » veut dire purement et simplement indépendant de toute connaissance, « réel » veut dire purement et simplement étranger à toute connaissance, « inconnu » ; et comme, d'autre part, l'idée même que nous nous en faisons est un être, elle est également constituée par une indépendance absolue, elle n'a avec le sujet et l'objet qu'une connexion purement nominale et toute possibilité de connaissance se trouve, de la sorte, irrémédiablement annulée. « Et ainsi toute la construction réaliste avec ces « soleils et ces voies lactées » dont parle Schopenhauer, s'effondre du même coup, ne laissant après elle pas même une algue, pas même un simple et solitaire Inconnaissable. »

Comme on le voit, l'erreur de ce système est de ne pas se rendre compte que l'Être ne se présente à nous que comme noumène, comme chose connue, et que, dans son concept même, nous ne pouvons le concevoir que par un rapport au sujet connaissant : c'est pourquoi le monde du Réalisme absolu, se ramène forcément à un néant absolu.

Aussi le Réalisme s'est-il naturellement modifié et vu forcé d'admettre que « réel » veut dire cognoscible et que l'idée d'Être dit essentiellement ordre à la connaissance : sous cette forme il coïncide avec la troisième opinion que nous examinerons plus loin.

La seconde conception, diamétralement opposée à la première dans sa position fondamentale, et cependant identique dans son résultat négatif, c'est celle du *Mysticisme*.

Sans doute il ne s'agit pas ici du Mysticisme comme tendance morale, mais bien de la conception philosophique qui se traduit sous cette tendance.

Le Réaliste s'écriait : « Le réel c'est l'indépendant ! » Le Mysticien lui répond : « Le réel c'est l'immédiat ! »

Au plus profond, au plus intime du sujet, loin d'un monde chimérique de réalités extra-subjectives, par une intuition, par une aperception immédiate, l'Un, le sujet, découvre au dedans de lui-même, l'Autre, l'Absolu qu'il cherche, afin de se perdre en lui par une communion intime, en un Nirvâna qui soit l'extinction de toute recherche et de tout désir rationnels.

La réalité c'est dans le Moi, c'est le Moi lui-même, c'est la négation de toute pensée et de toute aspiration individuelle, c'est « l'extinction de la raison en présence du terme absolu de toute pensée finie ».

L'argument fondamental, l'argument unique du mysticien, c'est la « reductio ad absurdum », le défi de découvrir aucune autre solution « pour

gagner la vérité finale, ou satisfaire les nécessités pratiques de la vie ».

Ce système, qui, dès une haute antiquité, s'est manifesté parmi les populations de l'Inde, a trouvé sa première formulation dans le « Védānta » et les « Upanishads ».

Son erreur fondamentale obvie, c'est son nihilisme même, puisque l'objet, l'Asolu, n'est que la négation de tout objet fini, le néant de la connaissance. Or une pure négation ne saurait être le réel.

La troisième conception qui se présente à nous pour définir l'Être, c'est celle que l'auteur appelle : « Le *Criticisme rationaliste* », qui dit : « Le réel c'est le *valide* ! » c'est-à-dire ce qui est réalisable dans l'expérience.

Historiquement parlant, la théorie platonicienne des idées, le concept de l'être en puissance chez Aristote, la doctrine des idées divines chez Thomas d'Aquin, celle de l'expérience possible chez Kant, se rattachent à cette troisième manière de comprendre la réalité, qui est, à l'heure présente, celle qui prévaut dans la science moderne.

Cependant cette conception, réduite aux termes que nous venons d'exprimer, est insuffisante et imparfaite. Il existe en effet plusieurs catégories de réalités que nous considérons comme valides, et qui, cependant, ne sont pas des choses réalisables dans l'expérience. Les créations idéales du mathématicien sont souvent incapables de constatation expérimentale, elles ne sont cependant pas soumises à l'arbitraire de son esprit, bien qu'elles n'existent qu'en vertu d'une création de son intelligence. La constitution des Etats, le crédit des maisons financières, le prix courant, les lois morales de justice et de charité, etc., sont toutes des idées *valides*, quoique non expérimentales, non réalisables dans une forme tangible et palpable.

La réponse à cette dernière difficulté va nous fournir notre quatrième et dernière conception de l'Être.

Toute idée a une double signification, une double valeur, sa valeur *interne* par rapport au sujet, comme répondant à un but consciemment visé par celui-ci, et sa valeur *externe*, par référence à l'objet, qu'elle signifie.

Quand je m'amuse à fredonner une mélodie, ce fait, cette idée musicale, a une signification interne ; par rapport à moi, elle est la réalisation du but que je me propose en la chantant.

Mais cette idée musicale a aussi, si elle est la reproduction d'un thème de Beethoven par exemple, une signification externe, elle est l'imitation d'une mélodie composée par le grand musicien.

Elle répond à la fois à une volonté du sujet, et à un objet auquel elle se conforme, et qu'elle interprète. Toute idée est donc à la fois un *processus volontaire*, en même temps qu'un *processus cognoscitif*.

C'est ce que nous exprimons, lorsque nous disons qu'une idée possède à la fois une signification interne et une signification externe.

Si maintenant nous envisageons l'idée au point de vue de sa correspondance avec l'objet, nous remarquerons que l'idée vraie est celle qui est conforme à l'objet, mais pourvu que cette conformité soit *celle que vise le sujet*.

Une chose est vraie par rapport à une autre non parce qu'elle lui ressemble, mais parce qu'elle lui est réellement conforme lorsqu'elle prétend lui ressembler, et dans la mesure et selon le mode où elle *prétend* lui ressembler.

Si vous avez devant vous deux statues, vous ne direz pas que l'une A est *vraie*, parce qu'elle correspond, même de tout point, à l'autre B, il faut de plus, pour que vous puissiez formuler ce jugement, que la statue A ait été formée dans le but de reproduire, soit ordonnée à figurer la statue B, sinon il n'y a qu'une ressemblance de fait et purement matérielle, une simple coïncidence de similitude et pas de représentation.

Ce n'est donc pas l'objet matériellement pris, qui fait la vérité de l'idée, mais bien plutôt l'intention subjective à laquelle cette idée doit répondre, ou, si l'on aime mieux, la signification interne de cette idée vis-à-vis du sujet, en tant que celle-ci conditionne la signification externe ou représentative.

Une idée sera donc vraie si, et dans la mesure où, sa signification externe répond à sa signification interne.

Et comme ce que l'homme poursuit et recherche, ce n'est pas l'universel, mais l'objet concret et individuel, il s'ensuit donc que l'objet, le réel, l'Être, ne pourra être pour lui que « l'incarnation complète et l'accomplissement dernier, réalisé dans une forme individuelle, de la signification interne de l'idée », c'est-à-dire de la chose qu'elle vise et qu'elle recherche.

C'est la quatrième et dernière conception, celle que l'auteur appelle l'*Idealisme*, selon le type particulier selon lequel il le conçoit.

Si maintenant nous envisageons le monde objectif à la lumière de cette nouvelle conception, il se révèle à nous comme une unité multiple, où tous les éléments participent à la même nature d'être, réalisation du plan, du but unique qu'ils incarnent partiellement chacun : « nous sommes éternellement à demeure en Dieu ».

Ce monde est un monde d'individualités, parce qu'il est un monde de réalités ; considéré dans son ensemble, il est lui-même une vaste individualité.

Mais cette individualité du tout, loin de la détruire, exige et détermine l'individualité des éléments, qui en sont les parcelles constitutives, et sans lesquelles il ne serait pas lui-même l'individu qu'il est.

Et c'est pourquoi vous êtes libre, parce que « votre individualité dans votre acte est votre liberté ». Il est vrai que Dieu veut en vous, lorsque

vous voulez ; mais, en posant consciemment cet acte individuel, élément de l'individualité de ce tout, qui est le monde, vous agissez délibérément par rapport au tout, vous êtes la volonté de Dieu, vous réalisez volontairement, pour votre part, cette unité du monde qui ne serait pas tout ce qu'elle doit être sans votre acte libre.

« Debout, homme libre, dresse-toi au sein de ce monde : il est celui de Dieu, il est aussi le tien ! »

DEUXIÈME SÉRIE : L'INDIVIDU

La Métaphysique idéaliste du professeur Royce peut donc se formuler dans les principes suivants :

La solution du problème de l'Être ne peut nous être donnée par le Réalisme absolu, car le concept d'une réalité constituée par une formalité essentiellement étrangère à la connaissance, thèse fondamentale de ce système, est un concept contradictoire.

L'*Immédiat* du Mysticisme, se ramenant lui-même à un pur néant, ne peut davantage résoudre le problème.

Enfin, la conception, aujourd'hui dominante dans la science positive moderne, et qui définit le Réel par le *Valide*, c'est-à-dire ce qui est susceptible de constatation expérimentale, demeure également insuffisante. Il existe, en effet, diverses catégories de réalités, telles que les vérités mathématiques, les vérités morales, le crédit des maisons financières, le prix courant des objets, la constitution des États, etc., qui, reconnues universellement comme valides, jouissent d'un certain être, lequel, quoique indépendant de notre arbitraire, n'est pas susceptible d'expérimentation empirique.

La réponse ne peut nous être donnée que par un idéalisme subjectiviste, qui ne considère la réalité que comme, dans le sujet, « la détermination complète et finale, en forme individuelle, du concept qui, formulé à l'origine dans l'esprit, sous forme d'une aspiration vague et confuse, se développe en cette détermination complète, absolue et finale » ; c'est celle-ci que nous appelons être ou réalité.

La réalité n'est donc que l'état plus déterminé, le stage final, auquel aspire et tend inconsciemment notre concept, pour donner pleine satisfaction à l'exigence de notre faculté cognitive.

Toute idée présente, en effet, une double signification, a une double valeur, sa valeur subjective ou *signification interne*, car, issue d'une inspiration du Moi, elle est formée, pour répondre à cette aspiration, et sa valeur et sa signification *externe*, c'est-à-dire sa référence, a un objet qu'elle est censé reproduire.

La mélodie que je fredonne possède une signification interne, en tant qu'elle satisfait le désir qui m'a poussé à la produire, elle a une signification externe si elle prétend reproduire un morceau de Mozart, de Beethoven ou de tout autre artiste.

La Métaphysique ancienne disjoignait ces deux éléments; il faut, au contraire, les considérer comme deux aspects corrélatifs de l'idée.

La signification externe n'existe que pour autant qu'elle est voulue (s'il me plaît de fredonner sans rien *reproduire*, il est clair que mon idée musicale n'aura aucune valeur *externe*); si elle est voulue, elle répond donc, elle aussi, à l'aspiration du sujet; la référence objective est donc, par cela même que signification externe, signification interne.

Cette valeur externe n'est donc qu'un état, une condition de l'idée; lorsque cette idée a acquis dans notre esprit la forme dont notre intelligence est en quête, nous la considérons comme vraie, parce qu'elle nous donne la sensation de la réalité, c'est-à-dire de la chose cherchée : c'est donc en obtenant toute sa valeur interne, en répondant à toutes les exigences du sujet, que, par le fait même, l'idée acquiert sa valeur externe, sa référence objective.

Le processus de la connaissance n'est donc tout entier qu'un passage, au dedans de l'esprit, de l'indéterminé et de l'universel au déterminé et à l'individuel.

L'être ou la réalité n'est qu'un état particulier de notre Moi subjectif.

On a pu remarquer, à la simple lecture de cet exposé, combien cette définition subjective et idéaliste est voisine d'une définition objective et réaliste. Ce serait, à la fois, y changer et n'y pas changer grand'chose, que de la formuler dans les termes suivants, que souscriraient tous les objectivistes : « L'Être, c'est ce *fait extérieur* qui donne à l'idée sa valeur externe, par laquelle elle peut réaliser toute sa valeur interne, qui est de répondre pleinement aux aspirations du sujet. » Et c'est bien là une définition de l'Être, considéré, non, sans doute, dans son entité propre, mais dans son rapport au sujet connaissant.

Il résulte de cette observation que ce qui fait, pour un objectiviste, l'objection de la conception idéaliste et subjective que nous venons de résumer, c'est cet idéalisme et ce subjectivisme même.

On ne s'attend pas, sans doute, à nous voir reprendre ici la réfutation de cette *manière de voir* si souvent formulée dans des termes identiques par les objectivistes.

Son principal défaut est précisément de n'être qu'une manière de voir, c'est-à-dire une conception systématique, qui, à l'inconvénient de contredire la « sensation intellectuelle » de l'objectivité des choses, joint celui, beaucoup plus grave pour un système qui veut être philosophique, de

n'avoir pas réussi jusqu'à présent à s'établir sur des bases apodictiques, de n'être pas sorti du domaine de l'affirmation pure et simple.

Nous nous contenterons donc de relever ce que la conception particulière du professeur Royce présente de spécialement intéressant.

Sa réfutation du Réalisme vaut incontestablement pour toutes les formes du Réalisme *absolu*, tel que celui d'Herbart ou de Leibnitz, qu'il dissout littéralement, si ce dernier n'avait cherché d'avance à échapper aux conséquences logiquement nihilistes de sa propre position, par l'affirmation arbitraire des *harmonies préétablies*.

Mais il est des formes du Réalisme, et l'auteur le reconnaît lui-même, qui survivraient à son argumentation, ce sont celles qui, faisant consister l'essence de l'Être dans une formalité *indépendante* entitativement de la connaissance, ne la font pas consister cependant dans une formalité *inconnaissable* (1). Il ne semble pas, en effet, plus difficile de concevoir l'Être comme à la fois indépendant et connaissable, qu'à concevoir, par exemple, l'individualité substantielle d'un « jeune et naïf » angora comme indépendante de l'individualité substantielle du miroir, dans lequel, cependant, se réfléchira son minois éveillé et surpris.

Le point sur lequel nous ne pouvons omettre d'attirer l'attention de nos lecteurs est donc celui (vii^e conférence) où notre auteur passe de la conception du Valide à la science propre, où il fait la transition du monde expérimental, qui est, en somme, celui du Réalisme modéré, à sa conception et à son monde idéaliste. On y saisit facilement le caractère éminemment subjectif du procédé.

Le sentiment unanime, ou, si l'on peut s'exprimer de la sorte, « la conscience intellectuelle » de l'humanité, nous proclame que : « Nulle idée ne prédétermine elle-même l'élément dans son objet dont la présence donne à cette idée le caractère d'être vraie » (p. 323).

D'autre part, si la vérité se définit communément par la conformité de l'idée avec l'objet, de quelle conformité s'agira-t-il ? De celle-là seule qui sera la sorte de conformité voulue par l'idée elle-même, et vis-à-vis de l'objet qu'elle-même choisit.

Une simple similitude fortuite avec un objet quelconque ne suffit pas pour fonder la vérité ou la fausseté de l'idée : la ressemblance ne doit pas être une ressemblance trouvée, mais une ressemblance *visée*. Un buste, une photographie ne sera l'image vraie que de celui qui est signifié par ce buste ou cette image, et non de tout autre individu, quel que soit le

(1) Voir, par exemple, dans le numéro de janvier 1902 de la « *Philosophical Review* » l'article intitulé « *Professor Royce's refutation of Realism* », par P.-W. Montague ; nous en reparlerons quelque jour ici même.

degré de similitude qu'il puisse, lui aussi, présenter avec ce buste ou avec cette photographie.

L'auteur en conclut : « Il n'y a dans l'objet de telle idée spécifique, en tant qu'objet de celle-ci, aucun caractère qui ne soit prédéterminé par le but, la signification interne de cette idée » (p. 320).

Comment résoudre l'*antinomie*? En reconnaissant que l'idée ne recherche jamais que quelque chose qui lui est propre (its own), à savoir : l'incorporation en une forme ultime et, par conséquent, individuelle et déterminée de la fin à laquelle elle tend, parce qu'elle la porte déjà en elle-même, quoique sous une forme encore trop vague et trop indéterminée.

Cette forme ultime, individuelle, déterminée, de l'idée elle-même, est le but, la réalité, l'*être* qu'elle poursuit et atteint, par le fait même de ladite détermination.

Le simple énoncé de cet argument, que nous avons cherché à résumer sans l'affaiblir, éveille dans l'esprit bien des objections.

A l'examen cependant, on se rend facilement compte que toute la difficulté git dans la déduction du second membre de l'antinomie que nous avons reproduite plus haut.

Car, s'il est incontestable qu'il n'y a vérité par conformité avec un objet que lorsque et selon que cette conformité est cherchée et voulue, cela prouve simplement que c'est l'idée qui se détermine son objet ou la portion de son objet qu'elle cherche à reproduire, mais nullement qu'elle le crée de toutes pièces, que cet objet ne soit qu'un état, une condition de cette idée elle-même.

Il demeure donc que M. Royce n'apporte en faveur de sa thèse idéaliste aucun argument apodictique, et qu'après comme avant, elle reste tout entière une manière de voir et une conception non démontrée.

C'est d'ailleurs un style suggestif que celui de M. Royce, empreint d'un coloris littéraire élégant et sobre, en même temps que plein d'horizons ; aussi l'accompagne-t-on avec plaisir et intérêt dans l'enchaînement de ses pensées, alors même qu'on n'accepte pas ses conclusions.

Nous allons donc suivre maintenant notre auteur dans l'exposé des diverses conceptions qu'il dégage de cette position fondamentale, et qui, esquissées déjà dans la première série, sont traitées avec plus de développement dans la seconde.

L'étude des conditions de la connaissance humaine, l'*Épistémologie*, si populaire depuis l'avènement du criticisme Kantien, ne peut manquer d'être fortement influencée par le point de vue qu'adopte M. Royce relativement à la réalité des choses. Voici les principaux éléments de cette épistémologie idéaliste.

Tout fait qui se présente à la connaissance du sujet, semble s'imposer à lui, le nécessiter à le reconnaître. Cette première loi, c'est la première catégorie, celle de la *Nécessité* (Ought). Mais en y regardant bien, d'après la logique du système qui réduit la réalité à un état plus déterminé du concept subjectif, cette nécessité, objective en apparence, est en réalité subjective, résulte des exigences qui sont inhérentes à l'idée elle-même, selon le type auquel elle appartient et le *but* qu'elle implique en soi et poursuit inconsciemment, c'est une nécessité purement logique. La première catégorie comporte donc trois catégories dépendantes : *Objectivité*, *Subjectivité*, *Téléologie*.

Si maintenant nous observons les faits, non plus isolément, mais dans leurs rapports mutuels, nous constaterons qu'ils présentent entre eux des *ressemblances* et des *différences*, desquelles, grâce à la catégorie de l'*intermédiaire* (Between), notion impliquée dans les deux précédentes (car la ressemblance ou la différence suppose la distinction et par conséquent un intermédiaire entre les êtres distingués), nous dégageons celle de groupement par *ordre sérial*, qui nous donne l'explication de ce que nous appelons *lois* invariables dans le monde de la description.

Mais notre univers n'est pas seulement un monde de description, nous devons encore le concevoir comme un monde *d'appréciation*, c'est-à-dire de vies individuelles, de Moi divers ; il est non seulement Nature, il est Société.

La *Cosmologie* de l'auteur n'est que le développement des principes qui précèdent. En voici les éléments fondamentaux.

Le contraste, suggéré par les expériences de sens commun entre la nature de la matière et celle de l'esprit, n'est qu'une apparence : l'observation nous découvre entre ces deux domaines, si tranchés, semblait-il, et si hétérogènes, des lois communes aux deux, qui en établissent l'indiscutable analogie, tandis que le fait de l'évolution nous montre l'un se dégageant naturellement de l'autre : il n'y a donc pas en réalité dualisme.

Il nous faut donc concevoir l'ensemble de la nature comme un tout conscient, qui, dans une portion de lui-même, le monde des intelligences, rend manifeste à nos yeux ce caractère ; dans l'autre, le monde matériel, ne nous permet pas de le saisir, à cause de la lenteur de son processus : une pleine compréhension de l'ensemble nous montrerait que, sous des apparences dissemblables, c'est partout le même caractère d'intelligence qui se cache.

Notre monde n'est pas un aggrégat de réels indépendants, comme celui de Leibnitz : nous n'attribuons pas, comme Berkeley, à la matière un être purement illusoire, car nous lui reconnaissons un être extra-humain, comme à une portion de la totalité de vie consciente qui est notre univers.

Tout naturellement aussi, surgit la question de la place qu'occupe et du rôle que joue le *Moi* dans cet univers.

L'empirisme le conçoit comme un ensemble de données plus ou moins immédiates et distinctes du reste de l'Être. Cette conception est fondée sur les relations sociales qui, nous présentant constamment le fait de l'*Alter*, éveillent en nous, par réaction, le sentiment de l'*Ego*.

D'autres ont conçu le *Moi* comme une entité à part non définie, et qu'ils ont caractérisée souvent comme une unité substantielle.

L'idéalisme, lui, se le représentera logiquement comme telle pensée présente, en tant qu'actuellement exclusive de toute autre lueur, parcelle de cette intention totale qui est l'Univers, identique à l'Absolu et à la vie divine, mais consciente de sa distinction actuelle d'avec tout le reste, et de cette distinction par rapport à l'œuvre individuelle qui *doit* être réalisée par elle dans l'œuvre totale. Le *Moi* n'est donc qu'une *catégorie éthique*.

Par le fait même aussi, ce *Moi*, en contraste avec l'Absolu de la vie divine, et avec les autres vies qui constituent son milieu social, ne saurait avoir toute sa signification qu'en relation avec ceux-ci.

L'Absolu, lui, est le tout dans lequel la multiplicité des vies individuelles se fond dans l'unité de la vie divine; car c'est un tout qui s'articule en une infinité de *Moi*. Cependant, chacun de ceux-ci étant une parcelle de la grande individualité totale, est une personnalité libre; c'est que tout en étant foncièrement identique à la volonté de l'Absolu duquel il procède, il est précisément une volonté individuelle, parce qu'il est voulu comme tel par la volonté divine, qui s'exprime et se réalise dans et par cette volonté autonome.

Une telle conception n'est donc pas destructive de l'ordre moral, et ne nous entraîne en aucune manière au fatalisme. En effet, nous ne réalisons dans chaque cas particulier la perfection de l'Absolu, dont nous sommes parcelles intégrantes, que par notre acte spontané, suivant l'idée que nous nous faisons des exigences de cet Absolu; or, nous pouvons par une ignorance *volontaire*, « par une naïveté coupablement acquise », nous persuader et vouloir d'une manière inharmonique avec les exigences vraies de la perfection de l'Absolu. Et cependant, bien que les éléments puissent avoir leurs imperfections, le tout de l'Absolu n'en aura pas moins sa perfection intégrale, parce que ces imperfections trouveront leur compensation dans l'ensemble par la coopération, ou par la *réparation* effective soit par d'autres *Moi*, soit par le *Moi* déficient lui-même à quelque autre moment de son existence.

C'est donc dans la victoire sur le mal que consiste et que se réalise la perfection du monde; la volonté divine triomphe toujours en se réalisant, même en dépit, ou plutôt grâce à la liberté du *Moi*.

Le *mal* c'est toute imperfection ; la *souffrance*, c'en est le sentiment, percevant l'imperfection inhérente à toute réalité temporelle et bornée par la constatation de la disparité du fait avec l'idéal rêvé. La souffrance est donc un élément nécessaire de ce monde, par cela même qu'il tend à une perfection ultérieure : son remède sera l'effort de réaliser plus pleinement cet idéal : la consolation sera de se dire que cette douleur, parce qu'elle est la condition même du travail du monde s'acheminant à la perfection de l'Absolu, prépare et dirige l'univers vers la perfection totale et éternelle.

Quelles seront donc, pour finir, les relations du *Moi* et de la vie divine ?

Le *Moi* est individualité et réalité dans tout ce qui est la vie de Dieu, mais individualité distincte et consciente. Aussi, la mort doit-elle être conçue non comme l'extinction du *Moi*, comme une résorption dans le tout divin, mais comme un incident dans la vie d'une individualité plus vaste, dans laquelle la nôtre va se continuer sous une forme plus élevée ; de même que le nombre se conserve et se continue sous une forme supérieure dans le chiffre plus grand qui l'inclut et l'absorbe ; il n'y a donc pas de limite temporelle à l'effort et à la tâche de l'individu.

Il ne nous reste plus qu'à citer en terminant les paroles par lesquelles notre auteur conclut et couronne son travail : « En dépit de l'unité absolue de Dieu, nous gardons notre vie individuelle, sans nous perdre dans la grande vie qui nous contient, mais a besoin de nous pour avoir la totalité de son expression. Cette vie est réelle à travers nous tous, et nous sommes réels par notre union avec elle. Étroite est notre connexion avec l'Éternel, infinie la signification de notre nature. Ses mystères déconcertent notre science présente, échappent à notre expérience actuelle ; mais il ne faut pas qu'ils nous rendent aveugles au fait de l'unité centrale de l'Être, ni nous donnent la sensation d'être perdus dans un royaume où toutes les pérégrinations du temps ne sont que le processus qui nous révèle la patrie de l'éternité. »

Et maintenant, quelle conclusion, quel jugement d'ensemble porterons-nous sur la philosophie que nous venons d'analyser ?

Certes elle a de grands côtés, elle est une synthèse puissante d'un caractère original et personnel, elle est de celles qui font penser.

« Ces conférences ont cherché à être, nous dit l'auteur, l'expression d'une expérience personnelle des problèmes à résoudre ; j'espère avoir pu aider quelques-uns de mes semblables à se faire une idée plus claire de Dieu et d'eux-mêmes. Cependant, cette connaissance, ils ne l'acquerront jamais en acceptant simplement ma manière de voir. Ils doivent faire œuvre de travail personnel. »

Si donc son intention a été de donner matière à des méditations fécondes,

l'auteur y a réussi. Mais puisqu'il nous invite formellement lui-même à garder à l'égard de sa doctrine toute notre liberté, nous devons dire que ce système, à la fois un et complexe, plein d'horizons et d'une portée si universelle, ne nous semble pas étiayé sur une base suffisamment solide pour défier l'effort de la critique.

L'idéalisme est en contradiction avec les apparences, toutes les « sensations », tous les instincts intellectuels naturels à l'esprit humain ; il ne lui suffit donc pas de *s'affirmer*, il se doit et il nous doit des *preuves* apodictiques : or, cette fois encore, il ne nous les a pas données.

Pour ample et vaste que soit la conception de M. Royce, elle n'en reste pas moins un *système*, ou dans la langue de Kant, une *construction dogmatique*, avec cette seule différence que, cette fois, c'est l'élément idéaliste qui est substitué à l'élément réaliste.

Nous concluons donc légitimement que le système qu'on nous propose ne se présente pas à nous avec cette signification externe qui est l'accomplissement de toute sa signification interne, « laquelle doit être » de donner pleine satisfaction aux aspirations de l'esprit.

Cet ouvrage n'en reste pas moins une des plus remarquables et des plus originales variations de la pensée américaine sur le thème de l'idéalisme.

F. L. VAN BECELAERE.

Ottawa.

Johannis Capreoli Tholosani ordinis Prædicatorum Thomistarum Principis Defensiones Theologiæ divi Thomæ Aquinatis, de novo editæ uras et studio, par les RR. PP. CESLAI PABAN et THOMÆ PÈGUES. Tomus III. (Cattier, Tours.)

Le III^e volume des *Defensiones* de Capreolus (II^e Livre des Sent., dist. 1-11) vient de paraître. Sauf les trois premières questions, traitant de la *Création*, le volume est consacré en entier au traité des *Anges*. C'est-à-dire que la matière est traitée à fond, et que Capreolus nous donne le dernier mot sur cette question, difficile entre toutes, au témoignage de Bannez, mais sur laquelle le génie des Thomas d'Aquin, le Docteur angélique, et celui de ses disciples, ont jeté de si vives lumières : « *Hoc potissimum, a dit justement un Commentateur, præ ceteris habet schola thomistica, ut Tractatum de Angelis, et si difficillimum, potiori jure sibi vendicet, quæ præ ceteris Angelicum Doctorem agnoscit : enimvero quis melius Doctore Angelico noscere potuisset Angelos* (1) ? »

Qn'il nous soit permis de signaler, entre toutes, dans ce beau traité, la question de la *Connaissance angélique* (dist. III, p. 2), l'une des plus longues, mais vraiment admirable. La doctrine du maître s'y résume en dix

(1) SONET, *Clypeus Theol. Thomist.* — *Troret. de Ang.* Præfatio.

conclusions, éclairée encore et complétée par les réponses aux objections des adversaires. Tout le processus de la connaissance angélique, et indirectement de la connaissance humaine, rationnelle et sensible, y est analysé et discuté ; et la pensée de saint Thomas, sur tous ces points si difficiles et si mystérieux, apparaît ici dans toute sa lumière, exposée avec cette profondeur sans subtilité qui caractérise Capreolus.

Le traité des Anges a pu être compris autrement sur certains points par les théologiens plus modernes qui l'ont abordé. Mais il nous sera permis de le dire avec un illustre théologien, parlant des anciens commentateurs de saint Thomas, parmi lesquels il nomme Capreolus. « *Eorum contentia tanto gravior ac verior habenda est, quanto modernis antiquiores Thomistæ auctoritate ac Thomistii luminis abundantia antecellunt. Debetur quidem recentioribus laus sua, sed illalonge Capreolo, longe a veterum laudibus abest* (1). »

Le présent volume se recommande comme les précédents, par une correction irréprochable une vérification scrupuleuse de tous les textes et de toutes les références, les vérifications faites parfois aux prix de longues et pénibles recherches ; le volume se recommande enfin par une exécution hypographique parfaite, qui en rend la lecture agréable et facile. Le IV^e volume ne tardera pas à paraître ; et les éditeurs n'épargnent ni le temps ni la peine, afin de présenter à leurs lectures une œuvre digne du grand nom qu'elle voudrait faire revivre dans les écoles et auprès des disciples de saint Thomas d'Aquin.

P.-M. G.

B. D. van BREDa, O. P. *Catena aurea Precum, in usum præsertim studiosæ juventutis colligata*, XVIII-43 p. in-32. (Desclée, Lefebvre et Cie, 1901.)

C'est là un livre de piété destiné aux étudiants catholiques, composé par un religieux de l'ordre des Frères Prêcheurs, revêtu des plus hautes approbations de la Province à laquelle appartient l'auteur. Un calendrier liturgique selon le rite dominicain, un abrégé catéchistique, une introduction doctrinale sur la prière et les devoirs d'état de l'étudiant, puis le corps des prières à faire dans les circonstances les plus menues de la vie chrétienne — prières indispensables et prières de pieuse dévotion — enfin une table d'indulgences, un registre des sources et des index, voilà les principales parties de ce livre. Nous le recommandons chaudement aux étudiants, tant à ceux qui se destinent au sacerdoce qu'aux pieux laïcs, tertiaires, confrères participants aux institutions ecclésiastiques, notam-

(1) CONTENSON, *Theol. mentis et cordis*, le volume Lib. I, Q, N, dissert. III, cap. I, sepc. 2^a.

ment dominicaines : cette recommandation se fonde sur l'utilité manifeste d'un tel livre et sur sa valeur intrinsèque. La doctrine des instructions n'est pas quelconque : elle donne au manuel un caractère nettement théologique, ce qui est presque une innovation, et elle a pour propriétés d'être savoureuse, saine et fortifiante. Quant aux prières, elles sont empruntées aux meilleures sources, liturgie usitée, ancienne et principalement médiévale, Mariale, auteurs ecclésiastiques de bon aloi, etc... Comme on devait s'y attendre, l'orfèvre qu'est l'auteur de ce livre a su assembler à merveille beaucoup de ces joyaux, perles, pierres, métaux qui surabondent dans le trésor spirituel de l'Église : il lui a fallu fondre, battre, cloisonner, repousser et sertir. De tout ce labeur patient, expert et pieux, sur de tels matériaux, s'est faite une « chaîne d'or » pour les encensements qu'exhalent les cœurs fervents en la présence de Dieu.

COLLECTION *les Grands Philosophes*. — *Saint Anselme*, par le comte DOMET DE VORGES. — *Pascal*, par AD. HATZFELD. — *Malebranche*, par HENRI JOLY. — (Paris, Alcan, 1901.)

Le *Saint Anselme* de M. Domet de Vorges est l'histoire de toute une époque de la pensée philosophique. De plus en plus le vaste hiatus qui séparait la philosophie antique de la philosophie moderne tend à se combler. On s'aperçoit que l'humanité n'a pas cessé de penser, durant la période qui va du dernier des néoplatoniciens à Bacon et Descartes, et que ses efforts pour résoudre les problèmes philosophiques sont tout aussi vivants et féconds en renseignements que les tentatives de la philosophie moderne. M. Domet de Vorges a donc eu entre les mains une abondante bibliographie, depuis les ouvrages classiques d'Hauréau jusqu'aux contributions récentes des Van Vendingen et des Gutberlet. Et comme il connaît aussi objectivement et manie avec autant d'aisance les textes originaux que les travaux modernes, il résulte que son ouvrage a une réelle valeur d'information. Partout on touche le document. Et c'est bien ainsi que nous concevons une collection d'ensemble des grands philosophes.

On trouvera dans *Saint Anselme* des chapitres d'intérêt général destinés à placer le saint docteur dans son milieu, à faire connaître « ce que l'on pourrait appeler son outillage » : la civilisation chrétienne au XI^e siècle, la science au début du moyen âge, écoles préscolastiques — ou encore à servir d'introduction à certaines questions, par exemple le chapitre sur le réalisme et le nominalisme. Entre ce cadre très large et l'exposé de la doctrine s'intercale un intermédiaire nécessaire, c'est, en deux chapitres, la vie du saint et une nomenclature détaillée de ses ouvrages et de sa bibliographie. L'exposition des doctrines propres à saint

Anselme s'attache d'abord à la théorie de la connaissance et de la vérité, puis aux questions principales de la psychologie, le composé humain, l'âme, la liberté ; enfin elle aborde, on devait s'y attendre, la notion de Dieu et l'argument connu. L'ouvrage se ferme par un chapitre sur le caractère augustinien des doctrines exposées et le rôle qu'elles ont joué dans l'histoire de la philosophie.

C'est la partie dogmatique de l'œuvre. M. Domet de Vorges estime en effet, et c'est pour ainsi parler sa thèse, que le péripatétisme du XIII^e siècle n'a pas été « une transformation complète de la philosophie antérieure, mais que les principales solutions qu'il a proposées existaient depuis longtemps dans la pensée des docteurs, bien que moins précisées et surtout moins méthodiquement développées » (p. 83).

Cette « pensée de derrière la tête » inspire constamment l'auteur. De là vient que ses études sur les différents points de la doctrine de saint Anselme revêtent, indépendamment de leur valeur objective et historique, un caractère critique et dogmatique d'un très heureux effet et d'une utilité considérable. M. Domet de Vorges pense saint Anselme en vue de saint Augustin et de saint Thomas.

Ne croyez pas que l'allure dogmatique du procédé nuise à la vérité objective de l'exposition. Chaque élément est au contraire traité pour lui-même, avec un grand souci de l'exactitude, et le tout forme un ensemble très harmonieux et d'une suite limpide.

À côté de cet intérêt qui joue un rôle principal, notons celui que présentent de nombreux regards jetés en passant sur la philosophie exotérique, réfutations péremptoires d'interprétations inexacts de certains modernes, Reid ou Hauréau par exemple, relèvement de points de différenciations ou de similitudes avec les doctrines d'un Kant ou d'un Rosmini, vues d'ensemble sur la portée et la place d'une idée dans la systématisation ou l'histoire de la philosophie. Le lecteur philosophe est constamment tenu en éveil par des suggestions, des échappées, des envolées même qui le charment en l'instruisant.

Entrer dans les détails serait dépasser les limites d'un compte rendu. Nous voulons réserver cette surprise au lecteur. Il nous sera permis du moins de remercier le Vétéran de la Philosophie thomiste en France du plaisir délicat que nous avons éprouvé à le lire. Chemin faisant, nous ne pouvions nous empêcher de penser à ce *paterfamilias* de l'Évangile habile à tirer de son trésor le nouveau et l'ancien. Et n'est-ce pas le modèle que proposait Léon XIII aux disciples modernes de saint Thomas lorsqu'il leur donnait comme programme ce mot qui est aussi bien notre devise : *Vetera novis augere* ?

De saint Anselme à Pascal, si l'intervalle est grand, la transition est

facile. D'un côté c'est la foi qui cherche l'intelligence, de l'autre, c'est l'intelligence à la recherche de la foi ; c'est, dans les solutions, la même inspiration augustinienne, et c'est enfin, il faut l'avouer, au point critique des deux doctrines, le même et injustifiable saut par-dessus les barrières, quelquefois utiles, de la logique. Le passage de l'idéal au réel ne manque pas d'analogie avec la thèse du pari. Ici comme là, l'intelligence a éprouvé un instant d'éblouissement, et la bonne volonté laissée à soi n'a pas comblé l'intervalle que seules sauraient remplir l'évidence de l'autorité ou l'autorité de l'évidence.

M. Hatzfeld fut un consciencieux. C'est une œuvre de conscience qu'avant de mourir il nous a laissée. Moins brillante que l'essai d'un Sully Prudhomme, d'un intérêt moins dramatique que le livre de M. Boutroux, cette étude a sur ses devancières l'incomparable avantage de nous représenter un Pascal vrai, tel qu'il fut, ou du moins tel que les documents le donnent. Pas de préjugés, pas de thèse faite d'avance, pas de substitutions d'un personnage contemporain à la grande personnalité religieuse du XVII^e siècle.

Après un chapitre de biographie psychologique, abondante en détails intimes ou nouveaux, auquel se rattache une étude sur *la conquête de la certitude*, nous rencontrons un exposé des travaux scientifiques de Pascal, rédigé par un spécialiste, M. Perrier, et l'histoire de sa controverse avec les jansénistes et les jésuites. Une dernière partie, la plus importante est réservée à l'examen des *Pensées* dont l'auteur reconstitue le plan, non d'après ses idées personnelles, mais d'après l'exposé qu'en fit Pascal lui-même à Port-Royal, et dont deux documents contemporains nous ont conservé l'essentiel.

Nous aurions sans doute quelque réserve à faire sur l'identification des doctrines propres à Pascal, touchant l'acquisition de la certitude morale par l'action, avec les doctrines de saint Augustin, Bossuet et saint Thomas, p. 275. Jamais saint Thomas n'eût admis le bien fondé du pari, lui qui tenait comme premier principe qu'il ne faut jamais agir avec une conscience douteuse, que la lumière de la raison doit nous conduire dans toutes nos démarches, que le péché originel nous a laissé la capacité de connaître le vrai, que l'acte de foi surnaturelle exige la reconnaissance de l'autorité qui parle. Mais il est fort vrai, malgré tout cela, que l'action surnaturelle, c'est-à-dire la correspondance humble et soumise à la grâce qui guérit et surélève, est la *disposition* préréquis à la lumière pleine et à la vie surnaturelle. Saint Thomas se rencontre avec Pascal dans l'adhésion au mot de l'Évangile que l'auteur dans tout cet ouvrage semble avoir eu à cœur de célébrer : « Qui facit veritatem venit ad lucem », p. 275.

C'est encore à la lignée augustinienne que se rattache Malebranche.

Comme saint Anselme et Pascal, Malebranche préfère à la chaîne des intermédiaires logiques le saut que tente la raison pour s'élever d'emblée dans les régions du divin.

M. Joly a répandu le charme dont sa plume est coutumière sur cette noble figure du penseur oratorien. Avec un sens subtil il a choisi la métaphysique de Malebranche comme point de départ de toute sa philosophie. Je ne connais rien de plus lumineux, de plus définitif que ces cent pages sur *le métaphysicien*.

Cinq chapitres partagent le sujet : l'Homme et son milieu, le Métaphysicien, le Théologien philosophe, le Psychologue, le Moraliste. Ces titres concrets trahissent la préoccupation principale de l'auteur qui a voulu surtout nous livrer un Malebranche vivant.

Le Quattrocento. Essai sur l'histoire littéraire du xv^e siècle italien, par M. Philippe MONNIER. (Librairie académique Didier, Perrin et Cie, Paris.)

Le *Quattrocento*, c'est le nom que les Italiens donnent au xv^e siècle de leur histoire, est un des monuments les plus considérables, les plus charmants aussi, peut-être, de l'esprit humain.

Placé entre le moyen âge et la Renaissance, il continue l'un et prépare l'autre. C'est l'époque de l'érudition grecque et latine, le siècle des Laurent de Médicis, des Savonarole, des Malatesta, des fra Angelico, des Æneas Sylvius, des Pic de la Mirandole, de tant d'autres esprits remarquables qui, à des points de vue divers et à des degrés différents, ont contribué au développement de l'intelligence humaine.

M. Philippe Monnier a essayé, dans ce livre, de déterminer le caractère et l'œuvre de cette époque qui appartient à l'histoire du monde, puisque avec le *Quattrocento*, l'Italie prend la tête de la civilisation, et que le travail qu'elle accomplit dans son sein sera continué et développé par les autres nations.

Tout en s'attachant surtout à leur manifestation littéraire, il n'a voulu laisser de côté ni la vie, ni le milieu qui la favorisa.

A côté du latin des humanistes, il donne une place aux petites chansons du peuple. En étudiant la pensée platonicienne qui vient s'élever en face des doctrines d'Aristote, il tient à ne pas négliger les « livres de raison » des bourgeois et des marchands. S'il rapporte les prédications populaires, éloquentes et rudes parfois, qui réunissaient, sur les places publiques, autour d'un prêcheur comme saint Bernardin de Sienne, des foules attentives et émues, il dit aussi l'intérêt naïf, que le peuple de Milan, de Florence, de Venise, prêtait aux histoires de ses conteurs familiers. Il montre

enfin à quel terme fatal devait aboutir une époque qui ne consentit à servir d'autres maîtres que l'intelligence, la beauté et l'intérêt.

Le *Quattrocento*, qui finit avec le supplice de Jérôme Savonarole et l'expédition de Charles VIII, ouvre, pour l'Italie, l'ère de la domination étrangère.

Conçue de la sorte, l'histoire de cette époque n'avait pas encore été entreprise, croyons-nous.

M. Philippe Monnier est toujours scrupuleusement remonté aux sources. Il a mis à profit tous les documents accumulés par la science contemporaine, et son livre mérite d'être hautement apprécié par les esprits cultivés.

Nous ne nous permettrons sur cet ouvrage qu'une simple réserve — importante cependant — au sujet de la tendance que semble avoir l'auteur, de préférer, à la foi traditionnelle de l'Église, la doctrine du libre examen.

A. T.

La civilisation païenne et la religion, par le R. P. REYNAUD, aumônier de l'école Albert-le-Grand. (1 vol. in-12. Paris, Perrin.)

Fait suite aux volumes sur la civilisation païenne et la morale, la civilisation païenne et la famille. Après les devoirs envers soi-même et envers ses proches, viennent les devoirs envers Dieu. Ce nouvel ouvrage a pour but de montrer ce qu'étaient devenus, dans le paganisme, la notion de Dieu, les lois religieuses d'adoration, de prière, d'expiation, d'amour, le culte religieux. Et ce n'est pas l'apologie la moins forte et la moins convaincante de la religion chrétienne que sa confrontation, sur des points aussi importants, avec les religions de peuples parvenus à l'apogée de la civilisation et de la puissance, surtout quand cette confrontation aboutit à un aussi éclatant triomphe de l'Évangile apporté par Jésus-Christ.

L'Origine du Christianisme, par l'abbé COLLIN. (Extrait de la traduction française de *L'Apologie du Christianisme*, par le R. P. WEISS, O. P.) (1 vol. in-12, Paris, Beauchesne.)

L'ouvrage du R. P. Weiss est assez généralement et assez avantageusement connu pour qu'il nous soit inutile d'insister sur ce petit volume. Le traducteur de *L'Apologétique* a pensé qu'il serait bon d'extraire, et de répandre d'autant plus largement, les pages qui traitent de la si importante question de l'origine du Christianisme, de montrer, dans leurs rapports, le monde ancien, le christianisme, le judaïsme. Il a eu raison.

• Le Gérant : P. SERTILIANGES.

PARIS. — IMPRIMERIE F. LEVÉ, RUE CASSETTE, 17.

CORRESPONDANCE MARC

Réflexions et menus propos

Ceux qui suivent depuis son origine la *Correspondance Marc*, savent que depuis tantôt 4 ans, elle signale à sa clientèle le péril que lui font courir les actions des chemins de fer français. Rien n'est difficile, en matière financière, comme de remonter les courants bien établis. On peut dire que toute la presse, pendant de longues années, s'était habituée à considérer les actions de chemins de fer, comme des valeurs de premier ordre. Les conventions conclues par l'Etat français avec ces compagnies, contribuèrent encore à enraciner, dans l'ensemble des capitalistes, cette fausse opinion que les valeurs de chemins de fer, sont en quelque sorte des valeurs d'Etat. Personne, d'ailleurs, n'a jamais bien compris le vrai mécanisme et la véritable portée des conventions qui régissent les rapports de l'Etat et de nos grandes lignes. Aussi, on s'est laissé surprendre sottement par la baisse des actions de ces grandes compagnies. Voici que dans la dernière quinzaine, l'action *Paris-Lyon* a touché le cours de 1.430 et l'action du *Nord* s'est affaissée à 1.905. Nos lecteurs n'auront, en cette matière, rien à nous reprocher. Nous aurons fait tout ce que nous avons pu pour faire vendre ces titres. Nous n'avons pas toujours réussi, mais notre insuccès partiel ne nous empêchera pas de conserver nos habitudes.

Nous aurons ainsi, une fois de plus, l'occasion de prouver que la *Correspondance Marc* ne ressemble en rien à la plupart des grands journaux financiers. Forcément, nous l'avons maintes fois répété, nos conseils sont contraires à ceux des grands établissements de crédit; c'est un privilège que nous tenons à conserver. Il affirme notre indépendance. Tout autant que d'autres, nous avons l'intention et le désir de faire bien nos affaires. Nous prenons une autre route pour arriver à ce résultat; nous la croyons plus difficile, mais plus sûre.

On nous demande de divers côtés, si cette baisse n'est pas momentanée, si les actions de nos grandes lignes, après avoir fléchi, ne retrouveront pas, un jour ou l'autre, leurs cours d'antan.

Nous répondons très énergiquement que la baisse de ces titres est irrémédiable. Evidemment, les soubresauts de la Bourse, peuvent, après une forte baisse, faire regagner à ces valeurs, 10 ou 20 francs. Mais, dans son ensemble, la courbe que suivra la continuité de leurs cours, sera une courbe descendante.

On ne peut même pas espérer qu'une orientation politique différente permette, à ces titres, un relèvement soutenu. En quelque main que tombe le gouvernement de notre pays, l'opinion qui veut le rachat des chemins de fer, triomphera toujours.

Pas un gouvernement ne résistera à la pensée de réaliser 2 ou 300 millions de recettes supplémentaires en rachetant les Chemins de fer. Une fois le rachat opéré, il est vraisemblable que l'Etat se montrera sévère pour les conditions du travail des ouvriers de Chemins de fer. On ne parlera plus alors de syndicats, ni de journée de huit heures. L'Etat aura de la sorte, avec peu de moralité, avec beaucoup de succès, fait une excellente opération.

Cette opération est si simple, et son succès est tellement certain, qu'elle tentera la conscience de n'importe quel homme d'Etat. D'ailleurs, ainsi que nous l'avons dit, tous les gouvernements européens, se préparent, de plus ou moins loin, à cette opération. Si nous avons conseillé l'achat des chemins de fer espagnols, c'est que le gouvernement de la Péninsule n'est pas encore en état de tenter le rachat dont nous parlons. Laissez faire le temps, laissez arriver au pouvoir M. Canalejas, et vous verrez qu'à ce moment les actions des Chemins Espagnols seront bonnes à vendre. En attendant elles sont en général bonnes à acheter.

Le plan de conversion présenté par M. Rouvier ne peut qu'appuyer les considérations précédentes. On remarquera que, dans ce plan, nos rentes 3 % sont garanties contre la conversion pendant 8 ans, c'est-à-dire jusqu'en 1911. Il est évident, pour ceux qui savent lire entre les lignes, qu'en fixant cette date, le ministre a pensé qu'en 1911, il y aurait lieu et il y aurait peut-être possibilité de créer un type 2 1/2 %. Ce titre serait nécessairement applicable à la conversion et à l'échange des obligations des grandes lignes, dans l'hypothèse fort vraisemblable où, avant cette époque, l'Etat français aurait racheté l'exploitation des grandes lignes. C'est ce qui démontre qu'il y a une hypothèse, encore éloignée, mais cependant certaine, où les obligations de nos grandes lignes peuvent éprouver une perte d'environ 100 francs par titre. Dans les études financières qui accompagnent notre bulletin hebdomadaire, nous développerons cette hypothèse, et les conséquences qu'elle entraînera pour les porteurs d'obligations de chemins de fer.

La *Correspondance Marc* s'est créée, comme on le sait, une spécialité des valeurs Canadiennes. Après étude, nous avons pensé qu'il n'y a pas en Europe, de valeurs qui égalent, en revenus, en sûreté, en plus-value probable, l'action *Canadian Pacific*, *Grand Trunk* ou *Hudson Bay*. L'action *Suez* elle-même ne peut pas rivaliser. Cette observation et les preuves dont nous l'accompagnons dans notre Bulletin hebdomadaire, dans notre correspondance quotidienne, nous ont valu beaucoup de lettres. Nous avons pensé qu'il convenait de réunir, dans une petite brochure simple et substantielle, les raisons de nos préférences et de nos conseils ; et nous adresserons cette brochure à tous les lecteurs de cette Revue, s'ils veulent bien nous la demander. D'ailleurs, en cette matière, nous n'avons été que des précurseurs. On nous a suivis bien vite. L'exposition canadienne de Londres et de Wolverhampton a créé en Angleterre un courant d'opinion irrésistible.

Les affairistes anglais commencent à s'apercevoir que nulle terre, plus que le Canada, n'est favorable aux grands placements financiers. Les journaux anglais, même de premier ordre, battent le rappel pour ces valeurs qu'ils dédaignaient il y a deux ans, alors que, hardiment, nous commençons à écrire leurs noms. Nous ne sommes pas fâchés d'avoir envoyé au Canada, à cette terre française par le cœur et par la langue, neutre par sa situation politique, puissamment patronnée par la tutelle lointaine de l'Angleterre, une bonne partie de capitaux français. Les sommes ainsi investies seront à l'abri de toute évolution politique. Elles n'ont rien à craindre du radicalisme envahissant. Il va sans dire que nous payons à bureaux ouverts, sans frais de change, tous les coupons des titres que nous avons indiqués.

Nous reconnaissons bien volontiers que la plupart de ces valeurs sont des inconnues pour le public français, même éclairé. Il y a quelques jours, nous causions du *Canadian Pacific* avec le fondé de pouvoirs, aussi aimable qu'intelligent, du plus grand établissement français de Crédit. « Oui, disait-il mélancoliquement, ces valeurs doivent être très bonnes, mais on ne les connaît pas et comment faire pour les étudier ? » L'interrogation était naïve, car ces valeurs canadiennes sont beaucoup plus faciles à connaître, beaucoup moins mystérieuses que certaines grandes valeurs européennes que nous pourrions nommer.

CORRESPONDANCE MARC

(Propriété de la Banque Syndicale),
1, rue du Quatre-Septembre
PARIS (11^e).

L'Administration de la *Revue thomiste* est complètement étrangère aux annonces. Elles sont reçues exclusivement chez M. DEBROAS, 10, rue Nouvelle, Paris (IX^e).

REVUE THOMISTE

DE LA GRACE SUFFISANTE

Suite (1)

II

NATURE DE LA GRACE SUFFISANTE

§ C

Exposé thomiste.

Entre l'erreur janséniste et l'opinion moliniste également rejetées par Bossuet, il y a place pour une théorie intermédiaire qui, à la fois, maintient la liberté humaine contre Jansénius et l'efficacité intrinsèque infaillible de la grâce contre Molina.

Ce système intermédiaire n'a pas été inventé, comme d'ordinaire il arrive pour les opinions de juste milieu, dans un but de conciliation et sous l'inspiration d'un éclectisme qui vise à réunir les avantages et à éviter les inconvénients des deux doctrines opposées. Non. Il existait, du moins dans ses grandes lignes, avant ces doctrines et il s'affirmait au grand jour sans autre prétention que d'exprimer la pensée des deux grands docteurs, saint Augustin et saint Thomas (2). Ce n'est que plus tard que naquit le Molinisme, lequel pour mieux soustraire la liberté humaine aux attaques du

(1) Voir nos novembre 1901-mars 1902.

(2) Quelque soin qu'aient pris les intéressés pour établir que la doctrine thomiste de la grâce efficace par elle-même n'a été introduite qu'après le livre de Molina et en réaction contre lui, il y a une chose qu'ils ne parviendront jamais à expliquer, c'est que les théologiens de l'Ordre de Saint-Dominique, alors florissant dans toutes les parties de l'Europe, se soient levés, sauf peut-être quelques individualités assez insignifiantes, avec un si parfait accord et un si vigoureux élan contre la grâce versatile; c'est que tout l'Ordre Augustinien l'aient énergiquement repoussée comme contraire à la doctrine de l'évêque d'Hippone. Que l'on dise, si l'on veut, que les théologiens espagnols, qui les premiers engagèrent le débat contre le Molinisme, furent amenés par la discussion à donner sur certains détails accessoires, dans lesquels le Docteur angélique n'était pas entré, des explications personnelles et qui dès lors ne méritent pas une absolue confiance; mais que les Dominicains, liés dès l'origine à la doctrine de saint Thomas par une si forte discipline et un si religieux amour, aient laissé passer sans protestations et accepté à l'envi une doctrine qui pour le fond des choses eût été ou leur eût paru une innovation ou une falsification de la doctrine thomiste, c'est vraiment par trop invraisemblable. La légende de l'origine bannézienne du Thomisme ne prévaudra point.

Protestantisme crut nécessaire de sacrifier l'efficacité intrinsèque de la grâce. Plus récent encore est le Jansénisme qui lui, pour rétablir plus péremptoirement contre les Molinistes la doctrine augustinienne sur la toute-puissante efficacité de la grâce, sacrifia la liberté proprement dite et la confondit avec la simple spontanéité de la volonté. Ce système intermédiaire est le système thomiste dont j'aborde aujourd'hui l'exposé.

On sait que Dieu par sa grâce peut exercer deux sortes d'influences sur notre volonté : une influence *objective* et une influence *subjective*. La première s'exerce en proposant objectivement le bien, en en faisant ressortir les attraits et les avantages de telle sorte que la volonté soit persuadée et induite à se déterminer à l'acte bon. On lui a donné également le nom d'influence *morale*, parce qu'elle ne peut s'adresser qu'à des êtres doués de connaissance et d'amour et qu'elle est la seule que les hommes puissent exercer sur leurs semblables. La seconde, l'influence *subjective*, consiste dans une modification produite directement sur la volonté et changeant sa disposition intrinsèque. On lui donne aussi le nom d'influence *physique*, parce qu'elle s'exerce par le contact en quelque sorte entitatif de la vertu active de Dieu sur l'activité de notre volonté qu'elle incline dans un sens ou dans l'autre. Ces deux sortes d'influences peuvent être, chacune dans son ordre, plus ou moins puissantes ; elles seront efficaces lorsque de fait la volonté se déterminera dans le sens où elles la sollicitent ; elles seront efficaces par elles-mêmes si la volonté se rend à leurs sollicitations, non parce qu'elle a ajouté de son propre fonds un consentement qu'il lui appartenait à elle seule de donner ou de retenir, mais parce qu'elles auront elles-mêmes effectivement et infailliblement amené la volonté à donner son consentement et à suivre leur impulsion. On peut donc concevoir la grâce efficace par elle-même de deux façons, ou par mode d'influence objective et morale, ou par mode d'influence subjective et physique.

On dit assez communément que saint Augustin place l'efficacité de la grâce dans une influence purement morale (1). Tout autrement

(1) PALMIERI S. J. (*De Gratia actuali, Thes. LVI, VII*) : *Hanc quoque arbitramur Augustini esse doctrinam ut congruitas gratiæ congruæ prout talis est, in vi ejusdem morali sita sit... Efficacia gratiæ prout congrua est et effectum obtinet affirmanda est moralis.*

pense Berti, l'un des plus illustres représentants de l'école augustinienne. A son avis, l'efficacité de la grâce enseignée par saint Augustin serait inintelligible si elle était d'ordre purement objectif. (*De theologicis disciplinis*, lib. XIV, cap. VII, n. 2) : *In quo actualis gratiæ sit constituenda natura, viri theologi non consentiunt. Thomistæ complures illam statuendam arbitrantur in actuosa qualitate quæ physice nostrum velle operatur. Et de efficientia physica sane doctis viris plenissime adhæreo, cum moralem efficientiam attrahentem sola propositione objecti, salva aliorum opinione non valeat tarditas ingenii mei a lege atque doctrina secernere.*

Il va jusqu'à dire que saint Augustin a précisément fait consister l'erreur de Pélagie en ce qu'il n'accordait pas d'autre influence à la grâce qu'une influence morale. Si on oppose à Berti certains textes où saint Augustin compare l'action de la grâce à l'influence que l'on exerce sur une brebis en lui montrant un rameau verdoyant, ou sur un enfant que l'on attire par des bonbons, il répond que, par ces exemples, le saint Docteur a seulement voulu affirmer que la grâce attire l'homme en lui inspirant l'amour et le goût du bien, mais nullement qu'elle inspire ce goût et cet amour par la seule influence objective (1). Et, de fait, en maints endroits de ses œuvres, saint Augustin parle explicitement d'une modification subjective produite dans notre volonté et la faisant adhérer au bien dont, par ailleurs, les révélations et les lumières de Dieu ont montré à l'intelligence les précieux avantages. La grâce divine agit en effet sur notre âme simultanément de ces deux manières. Si donc le saint Docteur insiste davantage tantôt sur l'une et tantôt sur l'autre, ce n'est pas dans l'intention de nous faire entendre qu'elles s'excluent mutuellement, ou que l'une suf-

(1) BERTI (*De Theol. Discip.*, lib. XIV, cap. IX, 10) : « S. Augustinus (de Gratia Christi, c. 10) redarguit Pelagium explicantem verba Apostoli de suasionem et excitationem moralem quæ nos terrenis cupiditatibus deditos futuræ gloriæ magnitudine et præmiorum pollicitatione succendit et revelatione sapientiæ in desiderium Dei stupentem suscitât voluntatem. » Démonstratque his minime recedere hæreticum ab ea gratia quam in lege doctrinaque constituit. Quapropter S. Doctor contendit sic esse apostolicam sententiam accipiendam ut Deus, non suadendo tantum quod bonum est, sed physice nobis etiam actum voluntatis inspirando et efficaciter ad operationem trahendo dicatur in nobis operari velle et perficere..... (Ibid., n. 25.) Quantum ad exemplum de quo Augustinus (Tract. 26 in Joan.) : « Ramum viridem ostendis ovi et trahis illam, nuces puero demonstrantur et trahitur », hac comparatione S. Pater recte demonstrat animum trahi charitate et voluptate, sed nunquam ego assentior exempla istiusmodi per omnia præmoventi gratiæ quadrare. Nam motionem metaphoricam et moralem sitam in propositione objecti nec Pelagium arbitror negavisse.

fit sans l'autre, mais pour nous rappeler qu'il ne faut méconnaître ni l'une ni l'autre.

Saint Thomas affirme également ces deux influences de la grâce sur notre volonté. Toutefois il insiste spécialement sur l'influence subjective, soit parce qu'aucun objet n'est capable ici-bas d'attirer suffisamment le libre arbitre au point de le déterminer infailliblement à vouloir et à agir, soit parce que l'influence subjective et physique se rattache à une théorie fondamentale et caractéristique de la philosophie péripatéticienne : la théorie de l'acte et de la puissance. Dieu, d'après Aristote, est acte pur et il n'y en lui aucune potentialité ni dans sa substance, ni dans son opération. Les êtres créés au contraire, quels qu'ils soient, sont composés de puissance et d'acte. La substance des corps est composée de matière et de forme; l'être substantiel des esprits immatériels est composé au moins d'essence et d'existence. De même l'être accidentel : s'il surajoute une forme entitative à la substance il suppose en celle-ci une capacité réceptive, une potentialité passive; s'il s'agit de l'être accidentel qui est l'opération, il suppose une potentialité active. Et comme dans l'être existant il faut distinguer le principe actuable qui est l'essence et l'acte actuant qui est l'existence, ainsi dans l'agent agissant il faut distinguer la faculté opérative qui de soi est seulement capable d'agir et son actualisation qui est l'opération. Et de même qu'aucune essence ou nature créée n'est capable de se donner l'existence mais doit la recevoir d'un existant qui la lui communique, et qu'aucune capacité réceptive ne peut se donner la perfection mais doit la recevoir du dehors; de même aussi aucune faculté ou puissance opérative ne peut d'elle-même procéder à l'opération, si elle n'est mue par un agent déjà actué qui la fait passer de l'état de vertu potentiellement opérative à l'état d'activité actuellement agissante, de l'état de force latente, pourrais-je dire, à l'état de force vive. De là cet axiome de la philosophie péripatéticienne : Tout ce qui passe de la puissance à l'acte, tout ce qui est mù, est mù par un autre : *Omne quod movetur ab alio movetur*, et, en fin de compte, doit être mù par Dieu qui seul est par lui-même essentiellement l'Acte pur et la cause première de tout acte. De là cette réflexion que saint Thomas répète à chaque page de ses œuvres : Dans n'importe quelle action de n'importe quel agent, Dieu intervient comme agent premier fai-

sant, en raison de cause efficiente ou physique, passer à l'action la vertu opérative. Et ainsi pour que l'agent volontaire agisse actuellement, il faut non seulement qu'il ait reçu de Dieu la faculté volitive ou volonté et que le bien lui soit objectivement présenté, il faut encore que sa volonté soit subjectivement mue et mise en acte de vouloir, — qu'il s'agisse de l'ordre naturel ou surnaturel, — par la motion physique de Dieu. Toutes ces conclusions diverses s'imposent absolument à quiconque veut faire profession de péripatétisme et se dire disciple de saint Thomas (1).

Saint Augustin et saint Thomas sont donc d'accord pour admettre que la grâce de Dieu exerce, en outre de l'influence objective ou morale, une influence subjective et physique. Il faut néanmoins convenir qu'ils expriment cette influence physique de la grâce en des termes différents. Saint Thomas, pour la raison que nous venons d'indiquer, désigne l'influx subjectif de Dieu en nous de préférence par le mot de *motion*, d'impulsion vers le bien. Saint Augustin emploie de préférence les termes d'amour, de goût du bien, de *délectation* dans le bien. Pour saint Thomas, Dieu par sa grâce subjective nous *meut* à agir, nous pousse au bien ; pour saint Augustin, il nous *attire* au bien. Le premier fait mieux ressortir la force et la puissance de la grâce ; le second sa douceur et sa suavité. L'un met plus en relief la causalité efficiente de Dieu, l'autre la causalité finale. Le Docteur angélique enseignait dans des écoles où le Maître était Aristote ; le Docteur d'Hippone écrivait dans un siècle qui s'inspirait du génie de Platon. L'un et l'autre d'ailleurs s'autorisaient également des Saintes Écritures qui représentent l'action de l'Esprit-Saint sous des images et avec des expressions favorables à l'une et à l'autre explication (2).

(1) Cf. *Sum. Theol.*, I^a P., q. LIV ; — q. CV, a. 5. — I^a II^{ae}, q. CIX, a. 1, 2, — etc.

(2) On a beaucoup discuté pour savoir si, d'après saint Augustin, le motif inspiré par la grâce lorsqu'elle nous déterminait à obéir aux préceptes divins, était uniquement l'amour et la délectation du bien. — BEATI distingue entre l'amour ou charité qui est une vertu spéciale, et le sentiment de l'amour qui est la racine de toutes les inclinations de notre volonté. Il pense que saint Augustin a admis que l'espérance, la crainte et d'autres motifs particuliers influent sur nos déterminations, mais que, tous ces sentiments procédant au fond de l'amour que nous éprouvons pour le bien, le saint Docteur a eu raison d'attribuer toutes nos volitions à la charité et à l'amour du bien. (*De Theol. Discip.*, lib. XIV, cap. VIII, n. 21.) *Timor certissime non est charitas illa deliberata in qua singularis species virtutis comprehenditur, verum et timor et charitas idem principium habent, sive consideretur voluntas quæ timet et amat, sive Spiritus sanctus qui timorem et amorem inspirat, sive gratia a quâ timoris et amoris est actus..... Quoniam non aliud est pondus quo fertur*

Au reste, comme le remarquent les théologiens de Salamanque, cette question de l'influence morale ou physique de la grâce est relativement secondaire. SALMANTIC. (Tract. XIV, disp. VII, dub. V, n. 288), *Dummodo asseratur quod auxilium est ex se et ab intrinseco efficax et excludatur recursus ad scientiam mediam, prostrata relinquitur opinio D. Augustino et D. Thomæ directe contraria ; et non multum interest determinare naturam et modum prædicti auxilii*. Ce qu'il importe davantage de savoir, c'est que les deux saints Docteurs et leurs écoles respectives s'entendent parfaitement touchant l'efficacité intrinsèque de la grâce. L'augustinien Berti l'affirme de la manière la plus formelle. Après avoir rejeté la grâce versatile de Molina et la grâce congrue de Suarez, il ajoute : (*loc. cit. cap. IX, n. 6.*) *Postrema sententia est Thomistarum et Augustiniensium omnium affirmantium gratiam efficacem esse seipsâ, non talem reddi aut cooperatione liberi arbitrii aut ex circumstantiis congruis, atque certissime et infallibiliter cum effectu conjunctam esse, non vage prout comprehenditur in cumulo omnium gratiarum, sed quatenus est indivisi dua et peculiaris præmotio et inspiratio collata hominibus non suspensa et indifferenti Dei voluntate, sed absoluta et plenissima ita ut hæc gratia det posse, velle et perficere, neque ipsa cooperetur quia volumus, sed nos velimus quia ipsa operatur.*

On voudra bien me permettre de m'étendre un peu sur la nature de cette grâce efficace, telle que l'expliquent les Thomistes : ce sera le moyen de préparer le lecteur à entendre ce que je dirai bientôt de la nature de leur grâce suffisante.

La grâce efficace prise dans sa totalité ne consiste pas en un don unique et simple qui par lui seul obtienne tout l'effet, par exemple l'acte salutaire de foi ou de charité. Non. Pour que cet acte soit effectivement posé, il faut le concours de plusieurs choses, de plusieurs grâces partielles, sans lesquelles le libre arbitre ne pourrait jamais le produire : grâces extérieures de prédication, d'événements, de faits impressionnants... illuminations intérieures de

animus nisi amor, timor sanctus non sine aliquo amore excitatur.... Itaque concedo timorem non esse charitatem, et nego timorem non excitari a gratia quæ est charitas.... Et il invoque l'autorité de saint Thomas lui-même pour justifier son sentiment : *Ex Doctrina D. Thomæ demonstratur nunquam voluntatem operari ut voluntas est, nisi operetur primum ut natura et moveatur delectatione.*

l'intelligence, souvenir des bienfaits de Dieu, pieuses émotions de la volonté, etc. Cependant toutes ces grâces extérieures ou intérieures n'aboutiraient à rien si, finalement, la volonté ne se déterminait à produire l'acte salutaire. Or, pour procéder à l'acte, elle a besoin d'une motion subjective actuelle la faisant sortir de l'état potentiel; et cette motion actuelle doit indubitablement être spéciale pour l'acte particulier, car dans l'ordre surnaturel on n'admet pas de motion générale au bien universel.

Bien que toutes les grâces précédentes aient exercé chacune leur rôle et leur influence, l'on a plus spécialement réservé le nom de grâce efficace à cette impulsion physique surnaturelle qui meut directement le libre arbitre à produire l'acte salutaire. C'est en elle et par elle, en effet, que les autres ont reçu leur complément et ont abouti au terme où elles tendaient; c'est d'elle qu'elles tiennent leur efficacité; comme aussi l'on peut dire qu'elle-même n'a produit l'acte salutaire qu'au nom et qu'en vertu de toutes les grâces qui l'ont précédée. A peu près comme on l'explique pour les formules sacramentelles, où la dernière parole réalise le sacrement et opère l'effet en vertu de toutes les paroles qui précèdent et où, celles-ci, à leur tour, opèrent par et dans la dernière.

Ils se font donc une bien fausse idée de notre grâce efficace, ceux qui la représentent comme une impulsion purement mécanique excluant toute connaissance, toute réflexion, toute délibération, et faisant marcher la volonté machinalement comme le piston fait marcher les roues d'une locomotive. Si nous avons appelé motion physique cette impulsion subjective dernière qui obtient efficacement l'acte volontaire, c'est pour la distinguer de la motion purement morale qui résulte de la simple perception intellectuelle de l'objet, ce n'est nullement pour exclure cette influence morale, indispensable dans tout acte humain. Si nos théologiens ont insisté tout particulièrement sur cette influence subjective et physique de la grâce, c'est parce qu'elle était plus méconnue, que les Molinistes l'ont mise en doute ou tenue dans l'ombre, et qu'elle intéresse le privilège inaliénable de la puissance divine d'agir directement sur tous les agents et de modifier intrinsèquement leurs vertus opératives. Les deux influences objective ou morale et subjective ou physique sont nécessaires. Sans la première, il ne pourrait pas y avoir d'acte moral; sans la seconde, il n'y aurait production effec-

tive d'aucun acte. L'agent moral non moins que les autres a besoin d'être mis en exercice; mais l'agent moral exige en plus de connaître au préalable l'objet et les raisons de l'acte auquel il est mû et qu'il accepte sa volonté (1).

Autre question. Quelle sorte d'entité est cette motion physique surnaturelle considérée en soi? Est-ce l'action divine elle-même? Non. L'action divine, formellement immanente en Dieu et virtuellement transitive, est bien le principe de toute grâce, mais elle n'est pas la grâce elle-même; celle-ci est un effet de cette action reçu dans la créature. — Mais encore cet effet en quoi consiste-t-il? Je l'ai déjà dit: Mazella et la plupart des Molinistes modernes pensent que la grâce actuelle reçue en nous est notre opération indélibérée elle-même (2). Nous tenons, nous, que notre opération, délibérée ou indélibérée, n'est pas la grâce elle-même, mais un effet produit par la grâce actuelle ou plutôt par notre faculté vitale actée et complétée en raison de principe actif par la grâce actuelle. Ainsi la grâce est une entité intermédiaire entre l'action divine et notre action à nous. — Et cette entité agissant notre faculté n'est pas une entité permanente, mais transitoire commençant et cessant avec l'acte qu'elle a mission de faire produire à notre faculté. — Il ne faut point la concevoir non plus comme une qualité qui affecte et modifie la faculté en elle-même, mais comme une motion qui l'actionne et lui fait produire une opération distincte d'elle (3). — Et comme cette motion précède *ratione* l'opéra-

(1) SALMANT. (tract. XIV, disp. VII, dub. V, n. 320): *Utrumque enim concedendum est, quia utrumque requiritur ut libere et infallibiliter sub determinatione divinæ gratiæ operemur. Nisi enim præiret cognitio et indeliberatus affectus non possemus nos libere determinare, sed instar lapidum ageremur; sed nisi accederet auxilium physice præmovens nec infallibiliter sequeretur consensus..... Fatemur enim homines non vi seu necessitate trahi ad consensum, sed suasionibus et amore ut D. Augustinus et alii Patres affirmant. Sed ut suasiones et amor infallibiliter inferant consensum, adjiciendum est auxilium physice immutans quod præcedentia auxilia sive physica sive moralia in esse vincuntium sive inducentium effectum infallibiliter constituat, quod ipsa ex se non habent cum possint dissensui conjungi.* — Ici vient bien à propos cette remarque que fait Massoulié (*D. Thomas.*, diss. 1, q. VIII, a. VIII): Il y a plusieurs aspects à distinguer dans les choses, dans l'acte humain par exemple, et c'est pour n'y avoir pas fait attention, dit-il, que plusieurs, voyant saint Augustin et saint Thomas insister parfois plus spécialement de tel côté, ont supposé que ces saints docteurs n'admettaient qu'une seule espèce d'influence de la grâce sur notre volonté.

(2) De même pensent certains Augustiniens comme BERTI, et même des Jansénistes comme Arnaud. Ce fut aussi un moment l'opinion de Sylvius, mais il l'abandonna ensuite pour adopter l'opinion commune des Thomistes.

(3) Toute cette doctrine est explicitement enseignée par saint Thomas en divers endroits

tion de la faculté, on peut légitimement l'appeler *prémotion*. On peut même l'appeler une motion déterminante, en ce sens que par elle la volonté est mue à une action et à un objet déterminés, mais non pas en ce sens qu'elle serait une détermination limitative de la faculté, restreignant sa capacité virtuelle de vouloir le bien universel.

La grâce ou motion actuelle doit être rangée non dans la sphère de l'acte premier, mais dans la sphère de l'acte second. En effet, bien qu'elle ne soit pas l'opération elle-même qui formellement constitue l'acte second, elle est directement ordonnée à faire sortir la faculté de l'état potentiel d'acte premier pour la projeter en quelque sorte dans l'acte second de l'opération (1). — Toutefois, en même temps qu'elle est ordonnée à faire passer la faculté de l'état potentiel à l'acte, cette motion surnaturelle apporte avec

de ses œuvres; elle est contenue presque en entier dans ce texte de la Somme théologique (1^a II^{ae}, q. 110, a. 2) : *In eo qui dicitur gratiam Dei habere significatur esse quidam effectus gratuitæ Dei voluntatis. Dictum est autem supra quod dupliciter ex gratuita Dei voluntate homo adjuvatur Uno modo in quantum anima hominis movetur ad aliquid cognoscendum, vel volendum, vel agendum; et hoc modo ipse gratuitus effectus in homine non est qualitas sed motus quidam animæ (ut dicitur in 3^a Physic. text. 18). Alio modo homo adjuvatur ex gratuita Dei voluntate secundum quod aliquod habituale donum infunditur.... Et sic donum gratiæ qualitas quædam est.* — Ceux qui pensent que la grâce consiste en nos actes eux-mêmes s'appuient également sur ce texte de saint Thomas, et ils voient dans le terme *motus* l'opération même de la faculté. Nous croyons que saint Thomas distingue entre l'action et le mouvement à l'action. Comme le remarquent les *Salmanticenses* (loc. cit., disp. V, dub. III, n. 56) : *Angelicus præceptor non asserit gratiam actualem esse motum ab anima elicited, sed esse motum animæ nempe in anima receptum : est enim id quo anima movetur ad propriam operationem ut constat evidenter ex ipso textu « ANIMA HOMINIS MOVETUR A DEO AD ALIQUID COGNOSCENDUM, VOLENDUM.... » implicat autem quod agens moveatur ad agendum per ipsam operationem ad quam elicendam movetur et applicatur; et consequenter D. Thomas non appellavit gratiam actualem motum animæ quia est animæ operatio, sed quia animæ imprimatur per modum motus....* Saint Thomas emploie partout la même manière de s'exprimer (Cf. III. c. Gent., c. 67, q. III de Pot., a. 7). Nous pouvons ajouter cette réflexion : L'opération immanente penser, vouloir, n'est pas seulement une formalité reçue et résidant dans la faculté comme dans le sujet qu'elle informe et qu'elle actue; elle est réellement aussi un produit, un effet de la faculté; et donc, antérieurement à l'opération réalisée, il faut concevoir dans la faculté dont elle émane une actuation, une mise en exercice, une tension à agir qui n'existait pas alors qu'elle était à l'état potentiel et pour ainsi dire statique. Or, cette mise en exercice, cette tension actuelle suppose l'intervention de Dieu, elle est l'effet direct et immédiat de son action miséricordieuse, elle est à proprement parler la grâce actuelle; et c'est par son intermédiaire que Dieu atteint nos actions surnaturelles et en est la cause. (Cf. Gent., III, c. 67.) *Quidquid applicat virtutem ad agendum dicitur causa illius actionis.... Sed omnis applicatio virtutis ad operationem est principaliter et primo a Deo. Applicantur enim virtutes operative ad proprias operationes PER ALIQUEM MOTUM VEL CORPORIS, VEL ANIMÆ.*

(1) MASSOULIÉ (loc. cit., disp. I, q. VIII, a. X) : *Auxilium efficax etiam perficit potentiam cum sit complementum actus primi, sed non perficit nisi per ordinem ad actum : ita enim complet actum primum ut extra sese exeat ac prorumpat in actum secundum.*

elle, surtout si les vertus infuses n'existent pas encore, une surélévation de la faculté qui la rend apte à produire des actes supérieurs à ceux de l'ordre naturel. Et de là vient que certains thomistes considérant la motion sous ce dernier aspect l'ont appelée une *qualité fluide*, quoique, en tant que motion proprement dite, elle soit tout autre chose qu'une qualité (1).

La motion à l'acte salutaire a pour sujet la volonté agissant non seulement par mode de nature *ut natura* et comme principe des actes indélibérés, mais agissant aussi *ut voluntas* par mode de liberté et comme principe des actes délibérés et proprement dits salutaires. Suivant les thomistes, la grâce actuelle ne se borne pas à exciter en nous, avant toute délibération, de bonnes pensées et de pieux désirs qui nous inclinent à porter notre choix vers le bien surnaturel de préférence aux faux biens; elle continue l'œuvre commencée, elle préside à la délibération de notre raison, elle soutient et dirige notre volonté dans la détermination libre à laquelle elle va s'arrêter, elle excite et meut directement notre libre arbitre lui-même à adopter entre les divers partis auxquels il peut se porter celui auquel Dieu veut le voir s'arrêter, et c'est même sous ce dernier rapport qu'elle est à proprement parler grâce efficace. — On s'est demandé si la grâce actuelle efficace est une grâce opérante ou coopérante. Je trouve sur ce détail les Thomistes divisés quant aux termes. Mais il me semble difficile qu'ils ne soient pas d'accord pour le fond sur ces deux points : puisque l'acte salutaire procède du libre arbitre avec lequel concourt la grâce efficace tant que dure l'opération, on doit évidemment accorder que la grâce efficace est adjuvante et coopérante. Mais, d'autre part, puisque le libre arbitre ne produit l'acte salutaire qu'en tant qu'il a été *prius ratione* complété et

(1) Bien qu'il y ait là deux fonctions distinctes, elles peuvent être exercées par la même entité. SALMANT. (tract. XIV, disp. V, dub. VI, § III, n. 125) : *Satis credibile est quod unum et idem realiter sit (auxilium) omni sola distinctione eminentiali et quoad munera. Nam licet rationes virtutis elevativas et applicationis actualis sint haud parum differentes. et forte nequeant in entitate inferioris ordinis uniri, queunt tamen conjungi in qualitate eminenti cujus modi est auxilium actuale..... Quamobrem licet ad actualem conversionem requiratur et auxilium compleve virtutem, actionem ac se tenens ex parte actus primi et insimul auxilium applicans ad agendum quod prout sic ad actum primum non pertinet, nihilominus hæc auxilia possunt et solent esse realiter eadem entitas quæ proinde a Thomistis quandoque appellatur QUALITAS FLUIDA, quandoque vero MOTIO VIRTUOSA, utriusque enim et qualitas et motio rationem implicat.*

actué comme principe d'opération libre par la grâce efficace, il faut bien avouer que celle-ci est une grâce prévenante et opérante. — Enfin, — et c'est là le caractère distinctif entre tous et le plus important de la grâce efficace thomiste — cette excitation du libre arbitre, quand Dieu veut qu'elle soit efficace, obtient infailliblement le consentement et fait poser effectivement, par sa vertu intrinsèque souveraine, le vouloir et l'acte libre salutaire.

Les Molinistes déclarent ce dernier point inacceptable. Pour eux il y a contradiction flagrante à ce que la volonté humaine produise librement sa volition par rapport à un bien particulier, si elle a été déterminée efficacement à la produire par une impulsion qui l'apporte effectivement et infailliblement avec elle.

J'ai répondu ailleurs avec quelque étendue à cette difficulté des Molinistes. Je me contenterai ici de quelques courtes réflexions. Les Thomistes n'ont jamais dit ni pensé que la motion divine efficace apportât avec elle la volition particulière comme une chose toute faite que la volonté humaine n'avait qu'à recevoir et en quelque sorte à enregistrer. Ils affirment au contraire que la volition est un acte vital produit par la volonté elle-même ; la motion de Dieu n'apporte pas la volition, elle la fait produire à la volonté ou, pour parler plus exactement, elle fait que la volonté veuille, qu'elle veuille produire cette volition particulière et pas une autre et, ajoutons-nous, qu'elle le veuille librement. — Mais comment cette motion pourra-t-elle faire que la volonté veuille librement, si elle la détermine à cette volition particulière à l'exclusion de toute autre ? — Je répète ce que j'ai dit deux pages plus haut : la motion divine ne détermine point la volonté à poser cette volition en produisant en elle une inclination limitative de sa vertu volitive ; elle laisse la vertu volitive telle qu'elle est par son propre fonds. La volonté demeure ordonnée au bien universel avec lequel tous les biens particuliers n'ont qu'un rapport contingent ; elle reste dès lors capable de se porter à tel bien particulier, non par une inclination particulière naturelle et nécessaire dont elle ne puisse se départir, mais par un choix, par une préférence, c'est-à-dire par une inclination qu'elle-même a suscitée après comparaison avec les autres actes et les autres biens auxquels s'étendait également sa sphère d'appétivité, après délibération et selon qu'à la lumière de la raison elle l'a jugé bon et présentement à son goût.

Que les Molinistes, qui n'admettent pas la prémotion, nous disent comment nous procédons quand par nous-mêmes en toute liberté nous nous déterminons à telle volition particulière; et nous leur dirons absolument dans les mêmes termes comment nous procédons quand par sa motion efficace Dieu nous fait nous déterminer. Si dans un cas notre détermination est libre, pourquoi ne le serait-elle pas dans l'autre? — Serait-ce parce que, dans le premier cas, la volonté humaine se détermine indépendamment de toute cause supérieure? Mais alors il faudrait conclure qu'un agent ne peut être libre qu'à la condition d'être cause première indépendante. Il faudrait encore conclure que la relation de la cause seconde à la cause première entre dans la spécification et la définition des êtres. Or, nous regardons comme certain que les essences des choses se définissent uniquement par ce qui les constitue intrinsèquement, sans aucune considération de leur relation vis-à-vis de la cause première extérieure. Nous tenons pour incontestable que les conditions spéciales de liberté, de contingence ou de nécessité qui caractérisent les divers actes se distinguent uniquement par les différents rapports qu'ils ont avec leur cause prochaine respective. Nous affirmons, — et nous le démontrons par l'analyse la plus minutieuse et la plus rigoureuse — que les rapports de l'acte libre avec sa cause prochaine, raison et volonté, bien loin d'être modifiés par la motion divine efficace, sont au contraire sauvegardés, je dirais même confirmés et consolidés. Identiques demeurent, sous la motion divine, les rapports du bien particulier au bien général, identique la vue simultanée des divers motifs qui militent pour ou contre tel ou tel autre objet à vouloir, tel ou tel autre parti à prendre; en se déterminant la volonté fait toujours un véritable choix, une véritable *élection*, éliminant entre divers objets ou actes auxquels peut se porter sa vertu appétitive universelle ceux qui ne lui conviennent pas, et se fixant sur celui qui lui convient mieux ou plutôt sur celui qu'il lui convient de préférer aux autres peut-être meilleurs en soi.

Sans doute, il ne se peut pas qu'en concomitance avec la motion efficace de Dieu à A la volonté humaine ne veuille pas A ou veuille B. Mais la volonté qui, sous la motion de Dieu, veut A le veut en le choisissant, c'est-à-dire en conservant, simultanément et *in sensu composito* avec la motion divine et le vouloir actuel A, le

pouvoir à non A et à B. Tout comme dans le système des antipré-motionistes il ne se peut pas que la volonté en concomitance avec la volition A ne veuille pas A ou veuille B; et cependant, disent-ils, elle a voulu A en le choisissant, parce que simultanément avec le vouloir A, et tandis qu'elle le posait, elle a conservé le pouvoir à non A et à B. Dans un cas comme dans l'autre il y a, pour employer la formule consacrée, *cum actu A SIMULTATEM POTENTIE ad alios actus*; mais il n'y a pas dans la volonté, et il ne saurait y avoir sans une flagrante contradiction, *cum actu A POTENTIAM SIMULTATIS ad alios actus*, c'est-à-dire la puissance de poser simultanément des actes contraires. Tout ce que les Molinistes peuvent dire de la volonté par rapport à son acte, pendant qu'elle le pose, avant qu'elle ne le pose, après qu'elle l'a posé, nous le disons également: tout, sauf une seule chose, à savoir que le consentement possible ou réel, présent ou futur, soit indépendant de Dieu premier moteur et dépende uniquement de la volonté créée. Non, cela nous ne le dirons point, parce que nous ne pensons pas qu'on puisse le dire sans faire injure à Dieu et sans troubler l'ordre essentiel des causes.

En voilà certes assez, en voilà même plus qu'il n'était requis sur une question accessoire à mon sujet. Il est temps de revenir à l'objet direct de mon étude: la nature de la Grâce suffisante.

..

Tous les Thomistes s'accordent à affirmer de la grâce suffisante qu'elle diffère réellement de la grâce efficace, mais ils n'expliquent pas tous de la même manière sa nature intrinsèque. Voici la théorie généralement enseignée dans les cours de Théologie sous le nom de Thomisme et qui est adoptée, il faut en convenir, par le plus grand nombre des théologiens de notre école. A ce titre, je lui dois le premier rang.

Les facultés opératives peuvent être considérées, avons-nous dit, dans deux états distincts: l'état potentiel ou de repos, et l'état d'activité en exercice actuel; et pour passer de l'état de repos à l'exercice, ou comme on dit en philosophie de l'acte premier à l'acte second, elles ont besoin d'une motion subjective physique venant de Dieu premier moteur. Il est en outre évident que la

faculté, même à l'état de repos et avant la mise en exercice, peut être plus ou moins complètement apte et préparée à agir. Une locomotive, par exemple, ayant tous ses rouages en parfait état n'est pas complètement prête à remplir son office de traction si sa chaudière n'est pas remplie d'eau et si son foyer n'est pas garni. Il y a donc à envisager dans les facultés opératives un double complément qui les perfectionne en tant que principes d'opération : l'un, la motion physique, qui les perfectionne totalement mais en les faisant sortir de l'état potentiel ou de l'acte premier et en les projetant dans l'acte second ; l'autre qui les complète et les perfectionne dans l'ordre purement potentiel et sans les mettre en exercice. Appliquées à la volonté agissant dans l'ordre surnaturel, ces considérations nous font de suite comprendre la différence que les défenseurs de la théorie thomiste commune établissent entre la grâce efficace et la grâce suffisante : la grâce efficace est la motion physique surnaturelle qui met effectivement et infailliblement la volonté en exercice à un acte salutaire déterminé ; la grâce suffisante perfectionne surnaturellement la volonté mais en la laissant dans l'ordre de la potentialité, elle est le dernier complément potentiel de la faculté volitive encore au repos et avant sa mise en exercice. Je dis le *dernier* complément potentiel, car il faut appliquer à la grâce suffisante la remarque que j'ai faite plus haut au sujet de la grâce efficace. Celle-là comme celle-ci prise dans sa totalité ne consiste pas en un don unique, elle embrasse tout un ensemble varié de secours extérieurs et intérieurs qui, chacun dans son ordre et partiellement, dispose et prépare l'âme à l'acte salutaire. Entre ces divers secours il y a pourtant un ordre à établir, et nous appelons plus spécialement grâce suffisante relativement à un acte donné ; à la conversion par exemple, le dernier secours qui, venant après tous les autres, rend la volonté pleinement et immédiatement capable de se tourner vers Dieu par un acte de contrition surnaturelle et de charité. Les grâces précédentes en effet ne sont suffisantes pour la conversion que d'une manière initiale ; cette dernière seule confère à la volonté le pouvoir complet et prochain. C'est donc elle qui est à proprement parler la grâce suffisante objet de notre présente étude.

Dans quelle catégorie d'êtres accidentels devons-nous la classer ? Évidemment dans la catégorie de la *qualité* (I^{re} speciei) à

laquelle appartiennent les habitudes et les vertus. Comme les habitudes et les vertus, en effet, la grâce suffisante a pour fonction de disposer la faculté à bien agir. Plusieurs auteurs ont même pensé, lorsqu'une âme est ornée des vertus infuses, que ces vertus elles-mêmes sont essentiellement la grâce suffisante, car elles complètent totalement la faculté dans l'ordre potentiel, suivant la définition aristotélicienne *habitus aut virtus est ultimum potentiae* (1). Toutefois c'est l'opinion aujourd'hui à peu près générale que la grâce sanctifiante et les vertus infuses, tout en entrant comme élément partiel dans la grâce suffisante totale, ne constituent pas le dernier complément potentiel; et que la faculté a besoin, en outre, d'une grâce actuelle qui la dispose immédiatement à chaque acte salutaire. Mazella regarde cette conclusion comme certaine, à cause de l'argument d'autorité. Les Salmanticenses ajoutent cet argument de raison : Sans doute, disent-ils, les vertus infuses disposent suffisamment la faculté à l'acte salutaire quant à la tendance spécifique, mais l'acte exige dans la faculté plus d'actualité et de détermination individuelle que n'en confère la vertu habituelle, il faut donc que la puissance reçoive en outre une disposition particulière qui la proportionne immédiatement à l'acte salutaire, et cela ne peut se faire que par une grâce actuelle à laquelle dès lors il faut rapporter le pouvoir prochain et complètement suffisant (2). Quant aux actes surnaturels qui précèdent la

(1) Dans mon précédent article (mars 1902, p. 64, note), j'ai dit que, pour les actes ordinaires, Molina n'exige en outre des vertus aucune grâce actuelle. Le janséniste Arnould (*De Gratia effic.*, part. III, a. X) place dans les vertus infuses toute l'entité de cette grâce suffisante accordée aux justes qu'il se résignait à admettre, et il attribue ce sentiment à Capréolus, Cajetan, Sylvestre de Ferrare, Conrad Koëllin, Estius, voire même à saint Thomas. Les Salmanticenses citent en faveur de cette opinion le thomiste Ledesma.

(2) Il y a quelque utilité à citer le texte tout au long. (tract. XIV, disp. V, n. 87) *Dinendum quod etiamsi in homine supponantur habitus supernaturales adhuc requiritur novum auxilium adjuvans et dans posse omnino completum ad actus qui prædictis virtutibus correspondent.....* (N. 88) : *Quia licet voluntas elevetur et perficiatur per habitum charitatis (idem proportionaliter intellige de aliis potentiis et habitibus), adhuc tamen non habet vires sufficientes ad producendum actum charitatis : ergo indiget novo auxilio actuali quod sibi prædictas vires communicat.....* *Antecedens probatur, quia in actu charitatis tria inter alia considerari possunt, videlicet tendentia specifica in objectum virtutis charitatis, et actualitas per modum exercitii et denique existentia. Atqui licet habitus habeat vires sufficientes ad producendum actum secundum tendentiam specificam in objectum, eo quod actus sic consideratus est ejusdem rationis cum habitu, caret tamen prædictis viribus in ordine ad attingendum actualitatem actus et in ordine ad producendam existentiam. Ergo.....* *Confirmatur, licet eadem tendentia in objectum conveniat tam actui quam habitui, nihilominus prædicta tendentia convenit actui per modum actualis exercitii et unionis potentiae cum objecto, atque ideo est multo magis actualior quam prout in*

grâce sanctifiante et les vertus infuses, il ne saurait y avoir de doute sur la nécessité d'une grâce actuelle pour disposer nos facultés à les produire. La grâce suffisante proprement dite est donc une qualité et une qualité, non permanente comme les vertus, mais transitoire et uniquement ordonnée à conférer le pouvoir prochain pour un acte déterminé, *qualitas fluida*.

La grâce suffisante, considérée formellement comme telle, sera une grâce prévenante et excitante et non pas une grâce adjuvante et coopérante, puisque celle-ci suppose que l'action bonne est posée, ce qui n'a pas lieu avec la grâce purement suffisante. Les Molinistes bornent tout l'effet et même toute l'essence de la grâce suffisante excitante aux actes indélébiles, qui procèdent de l'entendement et de la volonté agissant *ut natura* et nécessairement. Les Thomistes affirment que la grâce suffisante va au delà; tout comme la grâce efficace elle s'adresse au libre arbitre lui-même, le disposant immédiatement à poser l'acte délibéré et salutaire proprement dit, sans pourtant le lui faire effectivement produire.

Donc, en résumé, d'après la théorie thomiste commune, la grâce suffisante est une qualité, une disposition transitoire qui confère à notre libre arbitre le pouvoir complet par rapport à un acte surnaturel déterminé, mais sans lui donner la motion subjective impulsive qui fait passer effectivement la puissance à l'acte; elle donne pleinement mais uniquement le *posse*, elle n'apporte pas le *velle*, l'*agere* effectif qui n'est et ne peut être apporté que par la grâce efficace.

Je pourrais m'en tenir là si je n'avais qu'à exposer le thomisme courant, mais je veux le justifier et répondre autant qu'il m'est possible aux objections qu'on lui a opposées.

La première vise la dénomination elle-même de « grâce suffisante ». Cette expression en effet éveille l'idée d'un secours divin apportant tout ce qui est indispensablement requis du côté de la grâce pour que l'homme soit en mesure de réaliser l'acte bon commandé. Or, les Thomistes l'enseignent, pour que l'homme soit en mesure de réaliser effectivement l'acte surnaturel il ne suffit pas

habitu reperitur; alias non magis constitueretur potentia in actu per operationem quam per habitum quod est absurdum..... « Bonum simpliciter consistit in actu, ait S. Thomas (I. P., q. 48, a. 6), et non in potentia, ultimus autem actus est operatio vel usus » — (I. II., q. 71, a. 3) : « Potior est actus in bonitate vel malitia quam habitus. »

que ses facultés soient complètement perfectionnées dans la ligne de la potentialité, il faut encore qu'elles soient mises en exercice par une grâce surajoutée, par la grâce efficace qui seule apporte le vouloir et l'agir. La grâce dont l'effet est confiné tout entier dans l'ordre de la potentialité est donc une grâce qui ne suffit pas (1).

A cela les Thomistes répondent : Que le mot prête à la critique sous le rapport grammatical, c'est possible ; mais il ne s'agit pas ici d'une question de mots. Nous demandons seulement aux théologiens de reconnaître qu'en outre de la grâce efficace, qui nous fait effectivement poser l'acte salutaire, il y a une autre grâce qui n'apporte pas la mise en exercice et le passage à l'acte puisque l'acte en fait n'a pas lieu, avec laquelle cependant la faculté comme puissance opérative devient proportionnée et adéquate à l'acte commandé. Cette grâce, nous l'appelons suffisante non en ce sens qu'elle suffit à tout, mais en ce qu'elle suffit à donner le pouvoir potentiel. — Et il semble que les Molinistes devraient se montrer accommodants, car après tout leur grâce suffisante est cela même et pas autre chose. Elle aussi apporte à la faculté ce qui la proportionne à l'acte salutaire, en tant que puissance, et rien de plus, car le consentement à l'agir, la mise en œuvre, le passage à l'acte, en un mot l'utilisation de la grâce ne vient pas d'elle mais d'ailleurs, tout comme pour notre grâce suffisante thomiste. La seule différence entre eux et nous, c'est qu'ils attribuent ce consentement, ce passage à l'acte, cette utilisation de la grâce suffisante, au seul libre arbitre ; tandis que nous l'attribuons en outre à la motion divine qui l'a fait effectivement produire au libre arbitre. Or cette différence se rapporte tout entière à la grâce efficace. Quant à la grâce suffisante, Molinistes et Thomistes conviennent sur ces deux points qui la contiennent tout entière : la grâce suffisante suffit par elle-même à donner à la puissance tout le pouvoir potentiel ; et même elle suffit à la réalisation effective de l'acte *médiatement*, à savoir par l'intermédiaire du consentement du libre arbitre (consentement venant du seul libre arbitre d'après les Molinistes, consentement venant du libre arbitre sous l'influx efficace de la motion divine d'après les Thomistes).

(1) C'est en somme l'argument dont se servaient les Jansénistes pour établir que la seule grâce vraiment suffisante était la grâce efficace, et au moyen duquel Pascal jetait le ridicule sur cette grâce suffisante qui ne suffit pas, sur ce pouvoir prochain avec lequel on ne peut pas agir. C'est bien le grief que nous font encore les Molinistes.

Mais, dira-t-on, cette différence relative au consentement et à l'utilisation de la grâce suffisante, ne crée-t-elle pas précisément un abîme entre les deux systèmes? Le consentement d'après les Molinistes vient uniquement du libre arbitre : celui-ci pourra donc toujours le donner ou le refuser à son gré, et, par conséquent, avec la grâce suffisante moliniste l'homme peut réellement se sauver, et s'il ne se sauve pas c'est sa faute à lui exclusivement et nullement la faute de Dieu. Dans le système thomiste, au contraire, le consentement, l'utilisation de la grâce suffisante, dépendant de la grâce efficace que Dieu n'est pas tenu de donner et qu'en fait il ne donne pas à tout le monde, il s'ensuit que l'homme avec la grâce suffisante ne peut pas réellement se sauver, et s'il ne se sauve pas ce n'est pas sa faute à lui, du moins uniquement, c'est aussi et même avant tout la faute de Dieu. — Les Thomistes récusent absolument cette conclusion, et à bon droit vraiment. Ils ont toujours dit de la manière la plus explicite que Dieu, tout en n'étant tenu envers personne de donner sa grâce efficace, l'offre miséricordieusement à tout le monde, sans exception, avec et dans la grâce suffisante; de sorte qu'en fait la grâce efficace ne manque jamais à aucun homme à moins qu'il n'ait mis librement et coupablement lui-même obstacle à la miséricorde divine (1). Les Thomistes ont donc le droit tout aussi bien que les Molinistes de dire : Avec la grâce suffisante (en laquelle nous est offerte la grâce efficace) nous pouvons réellement nous sauver, car (par la grâce efficace qui est à notre disposition) nous pouvons toujours donner le consentement qui utilise la grâce suffisante. Pour que nous puissions à notre gré donner à la grâce le consentement qui sauve, il n'est nullement nécessaire, comme l'imaginent à tort les Molinistes, que nous puissions le donner par nous seuls et indépendamment de la grâce gratuite de

(1) LEMOS (*Panopl. grat.*, t. IV, p. 2, tract. VI, cap. III) : *Deus tribuens auxilium sufficiens in eo offert efficax, et quia homo resistit sufficienti privatur efficaci quod sibi offerebatur.* — ALVAREZ (*De Aux.*, disp. 80, n° 6, ad. 4) : *Si de facto liberum arbitrium per illud auxilium (sufficiens) actum perfectum non producit, id ex ejus culpa procedit quia noluit bene uti eodem auxilio, sed illi resistendo impedimentum posuit ne Deus sua gratia progredieretur ulterius hominem adjuvando ut perfectum actum produceret.* — (Disp. 113, n° 10) : *Deus, quamdiu obligat præceptum credendi ita ut peccet non credendo, tribuit de facto cuilibet homini auxilium intrinsecum supernaturale sufficiens quo credere potest, paratus ei dare auxilium efficax nisi eodem auxilio impedimentum præstat.*

Dieu, il suffit que cette grâce gratuite qui nous le fait donner soit toujours à notre disposition (1).

Certains esprits se font une étrange idée des rapports qu'établissent les Thomistes entre la grâce efficace et la grâce suffisante. A les en croire, les Thomistes considéreraient ces deux grâces comme appartenant à deux ordres différents ou à deux plans de Providence tout à fait disparates, et penseraient qu'il n'y a entre elles aucun enchaînement, aucune subordination, quelle que soit du reste la bonne ou la mauvaise volonté de la créature. A certains hommes Dieu donnerait la grâce suffisante perfective de la puissance, sans aucune relation avec la grâce efficace ultérieure dont elle empêcherait plutôt la venue; à d'autres hommes, au contraire, il accorderait une motion efficace productive de l'acte, sans dépendance ni relation d'aucune sorte avec une grâce antérieure préparant la puissance et l'adaptant à l'acte futur (2). Mais tout

(1) ALVAREZ (*De Auxil. Disp.* 18, n° 20) : *Cum arguitur : illa prævia motio non est in potestate creatæ voluntatis maxime quando motio est supernaturalis et ad actum supernaturalem; respondetur quod licet illa motio non sit in potestate voluntatis tanquam in causa efficiente, cum talis motio prævia sit effectivè a Deo, tamen supposita illa motione terminus illius motionis est in nostra facultate videlicet operatio libera ad quam datur talis motio. Item etiam est in facultate nostræ voluntatis seipsam impedire ne habeat illam motionem; unde si non operatur actum qui est in præcepto imputabitur illi ad culpam, eo quod sua culpa se impedivit ne daretur illi auxilium efficax quod necessarium erat ut actualiter operaretur actum virtutis qui est in præcepto.*

(2) C'est quelque idée de ce genre que devait se faire de notre grâce efficace le P. Palmieri, S. J., lorsqu'il écrivait dans son ouvrage *De Gratia actuali* (lh. 50, n° 4) : *Augustinus docet Deum facere ut velimus præbendo vires efficacissimas voluntati (De Grat. et lib. arb., c. XVI), atqui id prorsus non coheret cum gratia prædeterminante, nam vires et quidem efficacissimæ ideo homini præbentur ut ipse ex se agat sequè moveat; non est vero opus ut alteri vires conferantur cum hic irresistibiliter et invincibiliter trahitur : non ergo Augustinus gratiam prædeterminantem concipiebat, sed gratiam sitam in viribus supernaturalibus quibus collatis relinquit Deus libero arbitrio determinationem sui actus. Neque dicas opus esse viribus ut voluntas libere Deum prædeterminantem sequatur : etenim ut id faciat sufficit ei se habere passive, ac certe sufficit esse creaturam, nam ut cum Bannezio arguamus : voluntati Dei quis resistit ? Et profecto quo minus instructus quis est viribus, eo facilius se sinit ab alio trahi. Ergo.* — Mon Révérend Père, comment tout cela a-t-il pu tomber de votre docte plume ! Sous la grâce efficace la volonté est-elle donc purement passive, et ne disons-nous pas au contraire que la grâce efficace fait que la volonté librement quoique infailliblement pose le vouloir et l'agir ? — Ces forces efficacissimes que, d'après saint Augustin, Dieu donne à la volonté, ne pourraient-elles pas être précisément cette impulsion toute-puissante en vertu de laquelle la volonté librement et infailliblement veut l'acte salutaire ? — Parce que la motion de Dieu est très puissante et très efficace, faut-il donc que la volonté n'ait préalablement ou concomitamment aucune proportion, aucune aptitude à l'acte qu'elle posera ? Comme si un virtuose, parce qu'il sera très habile et très résolu à jouer un beau morceau de violon, pouvait employer comme instrument indifféremment un trombone ou un cornet à piston ! Goudin avait déjà donné en toutes lettres cette objection de Palmieri ; on peut voir la réponse qu'il y fait dans son *Traité de la Grâce* (quæst. V, art. IV, § iv, p. 308, Edit. Lovan.)

autre en réalité est le sentiment des Thomistes. Ils pensent et ils affirment que ces deux grâces appartiennent à un seul et même plan de Providence surnaturelle et qu'elles tendent toutes deux à un même but qui est la production de l'acte libre salutaire. Ils pensent que la grâce suffisante ordinairement doit précéder la grâce efficace pour préparer et adapter la puissance à l'acte que lui fera produire la grâce efficace. La grâce efficace, disent-ils encore, est dans les plans de la miséricorde divine le complément comme naturel de la grâce suffisante, et elle la suivra toujours si la créature ne vient pas coupablement mettre des obstacles à leur mutuel enchaînement. Voici ce que dit Massoulié (D. Thom. interp. Diss. I, q. VIII, a. 11) : *Nemo est qui non possit efficax auxilium obtinere, ea ratione quod Deus titulo BENEVOLENTIÆ ET AMICITIÆ qua prosequitur homines hujusmodi auxilium omnibus offerat et ex se paratus sit conferre... Quid enim aliud requiritur ut homo agere possit et reipsa agat, cum per auxilium sufficiens potentia agendi completa sit ad agendum in ratione principii in actu primo nec minus agere possit quam possit ignis suo calore calefacere, et præterea offeratur ipsum auxilium ultimum et efficax quo potentia compleatur etiam in ratione principii effectivi in actu secundo. Ergo si homo non agat in culpa ipsius est et justissima est ea Dei querela : « Quid ultra potui facere vineæ meæ et non feci? » — Sed præterea alio etiam modo et alio sensu quisquis habet sufficiens auxilium potest habere et efficax, nimirum quia SUFFICIENS SEMPER ORDINATUR AD IPSUM EFFICAX et ut ita dixerim recta via ad ipsum tendit, neque habenti auxilium sufficiens negatur efficax nisi quia ipsius efficientis (?) auxilii veluti cursum sistit... Quoties enim Deus homini auxilium sufficiens confert, eo fine confert et tribuit ut hominem ulterius promoveat et disponat ad alterum majus auxilium ab ipso Deo recipiendum; et reipsa etiam illud Deus conferret homini nisi hunc veluti divinum influxum homo sisteret et interciperet...*

Ce prétendu antagonisme que certains imaginent entre la grâce suffisante et la grâce efficace thomistes vient de ce qu'ils prennent la grâce suffisante en tant que purement suffisante et par exclusion de toute grâce ultérieure. Ils ne considèrent pas que si la grâce reste purement suffisante et n'est pas suivie de la grâce efficace qui est comme son complément, ce n'est pas parce qu'il est de son essence de clore l'action de la miséricorde divine, c'est uniquement par le fait de la volonté humaine qui coupablement a

barré pour ainsi dire le passage à Dieu. Par elle-même au contraire, comme je l'ai dit ci-dessus, elle appelle la grâce efficace, elle lui prépare les voies, elle l'introduit en quelque sorte comme l'aiguille introduit le fil (1).

Un doute s'élèvera peut-être : cette manière de voir ne serait-elle pas particulière à quelques auteurs et en contradiction avec l'enseignement commun de l'école thomiste ? Voici par exemple Bannez et Alvarez et d'autres avec eux qui nous disent que, même avant toute prévision du péché, Dieu a résolu de ne pas donner à tous les hommes la grâce efficace (2). — Qu'on me permette de le faire remarquer en passant : Je n'ai pas prétendu qu'il n'y a aucune divergence entre les Thomistes sur des points de détail. J'ai seulement entrepris d'exposer ce que je crois être l'opinion commune des Thomistes sur la nature de la grâce suffisante, et, qu'on me permette de le penser, je crois mon exposé véridique. En tout cas, ce n'est pas cette citation de Bannez et d'Alvarez, entendue dans le sens de leurs auteurs, qui pourrait m'en faire douter.

Alvarez remarque tout d'abord que ce terme *donner* ne doit pas s'entendre ici dans le sens d'offrir, mais dans le sens de conférer réellement, d'inoculer subjectivement la grâce efficace. Il ajoute que cette locution : « ne pas donner la grâce efficace », peut être prise en un double sens : premièrement, en un sens tout négatif, ne pas procurer à tous la collation effective de la grâce efficace ; secondement, dans un sens privatif, soustraire ou refuser à quelqu'un la grâce (3).

(1) Goudin (*Tract. de gratia*, quæst. V, art. III, § 1, p. 265, édit. Lovan) : *Plerique minus advertunt, et tamen nemo negare potest, quod gratia sufficiens bifariam spectari potest : primo ut est purè sufficiens sub quâ ratione connotat permissionem Dei ut homo ei resistat, et hoc sensu verum est tali gratia neminem bene uti; secundo spectari potest quoad propriam entitatem et proprium præcise suum effectum qui est dare posse bonum, et hoc sensu falsum est neminem ad bene uti, nam plerique illa bene utuntur et bene agunt, licet hoc ipsum effectus sit uberioris gratiæ.*

(2) BANEZ (I P. q., 23, a. 3, dub. 3, concl. 10) : « *Deus ab æterno (ante prævisionem determinationis voluntatis creatæ) statuit voluntate vel absoluta vel consequenti non dare omnibus supernaturalia auxilia videlicet eis qui reverè non erunt recepturi.* » Et ALVAREZ (*De Auxil.*, disp. 113) approuve cette opinion « *veram esse reputo hanc sententiam* ».

(3) *Loquitur M. Bannez in eo sensu quo verbum dare correlativum est verbi recipere, ut patet ex 8 et 9 conclusionibus ejusdem dubitationis... Si enim verbum dare absolute et simpliciter accipitur, fatetur Deum quantum est ex parte sua paratum esse dare omnibus hominibus quamdiu sunt in hac vita auxilium quo fiant potentes converti, immo et auxilium specialius quo convertantur si velint : et in hoc sensu veram esse reputo hanc sententiam... Observandum est*

Or, dans le premier sens tout négatif, il n'y a aucune difficulté à dire : Dans l'ordre d'intention, et avant qu'il connût la réalisation de telles fautes particulières de ses créatures, Dieu a résolu de ne pas donner à tous les hommes la grâce efficace qui effectivement leur aurait fait réaliser le bien et éviter le péché. Cela en effet revient à dire que Dieu, avant la connaissance des fautes réelles (je ne dis pas la connaissance de la défectibilité) des hommes, a résolu de ne pas les conduire tous indéfectiblement au salut. Or, y a-t-il un théologien catholique, à quelque école qu'il appartienne, qui puisse s'élever contre cette proposition? En est-il un seul qui oserait nier que si Dieu avait voulu empêcher en fait toutes les fautes, s'il avait voulu conduire indéfectiblement tous les hommes au salut, il l'aurait très bien pu? Comment s'y serait-il pris pour empêcher le mal et assurer à tous le salut? Eût-ce été en donnant à tous et toujours la grâce efficace suivant les thomistes? ou la grâce congrue d'après Suarez et les congruistes? Eût-ce été, suivant les principes de Molina, en écartant cet ordre de choses et de circonstances où il prévoyait que les hommes pécheraient et se perdraient, et en réalisant tel autre ordre de choses où il prévoyait que le libre arbitre choisirait et ferait le bien? Au fond cela importe peu : D'une manière ou d'une autre Dieu pouvait empêcher les défaillances et sauver effectivement tous les hommes et pourtant il ne l'a pas voulu, car s'il l'eût voulu de volonté conséquente et absolue, sa volonté se fût réalisée et tous les hommes arriveraient en fait au salut. Aucun système ne peut se soustraire à cette conclusion. Ce ne sont pas les Thomistes seulement, ce sont tous les théologiens catholiques qui se heurtent à ce mystère : Pourquoi Dieu a-t-il décidé de ne pas conduire effectivement au salut tous les hommes, d'y conduire ceux-ci et pas ceux-là? Saint Augustin renonçait à en donner la solution. *Posset Deus*, dit-il (*De Genes. ad. litt.*, lib. II, c. ix), *posset ipsorum voluntates in bonum convertere, quoniam omnipotens est, posset plane. Cur ergo non fecit? Quia noluit. Cur noluit? Penes ipsum est: debemus enim non plus sapere quam oportet sapere.*

Mais entendue dans le second sens qui est le sens privatif et dans

quod negatio supernaturalis auxilii potest accipi dupliciter : primo ut est simplex negatio quæ potest dici de eo quod est et de eo quod non est, vere enim dicimus quod Deus non conferat auxilium gratiæ hominibus possibilibus, ... vel etiam lapidibus; secundo potest accipi ut significet privationem auxilii et ut formaliter habet rationem pænæ...

l'ordre d'exécution, la proposition de Banez serait fausse, dit Alvarez, car dans l'ordre réel de l'exécution Dieu ne refuse jamais à personne la grâce suffisante ni l'efficace, si ce n'est à cause d'un obstacle coupable opposé par la créature (1). C'est le sentiment formel de saint Thomas (Sent. I, Dist., 40, a. 4). *Hominem carere gratia ex duobus contingit : tum quia iste non vult accipere, tum quia Deus non sibi infundit. Horum autem duorum talis est ordo ut secundum non sit nisi ex suppositione primi. Cum enim Deus non velit nisi bonum non vult Deus illum carere gratia nisi secundum quod bonum est : sed quod ille careat gratia non est bonum simpliciter unde hoc absolute consideratum non est volitum a Deo. Est tamen bonum ut careat gratia si eam habere non vult vel si ad eam habendam negligenter se præparet, quia justum est ; et hoc modo est volitum a Deo. Patet ergo quod ejus defectus absolute causa prima est ex parte hominis qui gratia caret ; sed ex parte Dei non est defectus hujus causa nisi ex suppositione illius quod est causa ex parte hominis.*

De tout ce que nous venons de dire il résulte, si je ne me trompe, que la grâce suffisante thomiste est vraiment une grâce très utile et très appréciable : Elle élève à l'ordre surnaturel les facultés opératives et le libre arbitre lui-même, elle leur donne dans l'ordre potentiel le dernier complément qui les rendra capables, la motion impulsive survenant, de poser l'acte salutaire avec toute la perfection qu'il requiert ; par là même elle prépare les voies à la grâce efficace, elle l'amène en quelque sorte avec elle, en vertu de cette loi établie par la miséricorde et la sagesse divines que toute force évolue dans le sens de sa perfection et que Dieu meut les natures et les facultés conformément à leurs aptitudes. Et, conséquemment, l'on peut aller jusqu'à dire qu'elle apporte l'acte lui-même, non pas immédiatement sans doute, mais médiatement et par le moyen de la grâce efficace qui sûrement la suivra si l'homme n'y met empêchement. Il est donc bien évident que si l'acte bon ne se produit pas et si l'homme ne se sauve pas, ce n'est nullement par suite de l'insuffisance du secours divin mais uniquement par la faute du libre arbitre qui a opposé des obstacles à la grâce.

(1) ALVAREZ (*ibid.*, n° VIII) : In executione quotiescumque Deus pro loco et tempore non dat alicui auxilium sufficiens vel efficax ad credendum, diligendum et alia supernaturalia opera exercendum, semper in penam præcedentis peccati et saltem originalis illud non tribuit.

Mais en quoi et comment, d'après les Thomistes, le libre arbitre met-il obstacle à la marche de la grâce et l'empêche-t-il d'aboutir à la production de l'acte? Je dois une réponse à cette question qui sera la dernière.

Une chose est certaine, cet empêchement ne saurait se produire en concomitance avec la motion divine efficace, car la volonté agit toujours conformément à cette motion. Si donc un obstacle quelconque se produit, ce sera antérieurement à la colation de cette grâce, et il aura seulement pour résultat ou d'empêcher la grâce efficace de suivre la grâce suffisante, ou d'empêcher la grâce suffisante d'achever dans la puissance l'œuvre préparatoire qui ouvre la voie à la grâce efficace. De plus, à quelque instant que se produise cet empêchement, la volonté n'aura pu l'accepter ou le susciter que d'une manière indirecte et *per accidens*, car directement et *per se* elle ne peut rien vouloir que sous la raison de bien; elle n'aura donc mis obstacle à la grâce que parce qu'elle aura voulu un bien et posé un acte incompatibles avec la grâce. Cet acte contraire à la grâce n'aura pas été posé en vertu de l'activité surnaturelle de la grâce, c'est manifeste; il n'aura pu procéder que de notre activité naturelle, de ce premier fonds inaliénable de force vive appétitive qui persiste toujours en nous sous toutes les impressions et toutes les impulsions particulières surajoutées par la bonté divine gratuite.

Voici donc comment d'après l'opinion thomiste commune nous mettons obstacle à la grâce. Avant la réception de la grâce efficace et en concomitance avec la grâce suffisante, notre volonté en vertu de son activité naturelle s'applique à la poursuite de quelque bien futile ou illicite; et malgré les inspirations et les affections indélélibérées qui nous attireraient en sens contraire, malgré les remords intermittents et plus ou moins réfléchis de notre conscience, nous nous laissons enlacer par la tentation et finalement notre libre arbitre se détermine à choisir le bien terrestre de préférence au bien divin et au devoir. Ainsi nous expulsons de notre âme la grâce sanctifiante si nous l'avions déjà, et nous nous rendons indignes de la grâce actuelle efficace, qui sans cet obstacle du péché serait venue nous faire poser l'acte salutaire; nous nous rendons même indignes de toutes les grâces suffisantes subséquentes par lesquelles

pourrait recommencer en nous l'œuvre de la sanctification. Cependant, malgré notre indignité Dieu confère quelquefois, en dehors de toute prévision, et même avec une soudaineté miraculeuse comme en saint Paul, la grâce efficace de la conversion ; ou bien, et c'est ce qu'il daigne faire ordinairement, il reprend au moyen d'une nouvelle série de grâces l'œuvre préparatoire à la conversion. Mais quand il fait cela, c'est en vertu de sa gratuite miséricorde et malgré tous les torts du pécheur qui était plutôt digne d'abandon et de châtiments ; et s'il ne le fait pas, il ne manque en rien à la justice. *Quibuscumque datur misericorditer datur, quibus autem non datur juste non datur*. Si on peut appliquer cette parole de saint Augustin même à la vocation de celui qui n'aurait jamais commis de péché actuel, combien plus à la vocation de l'impie.

Si quelqu'un s'étonnait que nous puissions en concomitance avec la grâce suffisante appliquer notre activité naturelle à un acte peccamineux, je lui rappellerais que la grâce suffisante ne fait pas effectivement poser l'acte bon avec lequel simultanément est impossible le péché ; elle ne fait que perfectionner la puissance, et elle la perfectionne sans restreindre l'étendue de notre appétivité naturelle ordonnée au bien universel en vertu de laquelle nous pouvons toujours nous porter à un acte plutôt qu'à un autre. La grâce suffisante a été pourtant bienfaisante : elle a diminué la prise de la tentation, elle a créé ou développé en nous l'attrait pour le bien surnaturel, elle nous a mis sur la pente qui mène à Dieu ; et dans notre péché il n'y a plus seulement un consentement donné à une inclination mauvaise, il y a de plus une résistance opposée à la bonne inclination de la grâce.

On ne manque pas d'objecter aux Thomistes qu'en vertu de leur système la volonté humaine ne peut produire aucun acte vis-à-vis d'aucun bien vrai ou faux, utile ou funeste au salut, sans une motion physique prédéterminante de Dieu premier moteur de la volonté dans l'ordre naturel, et qu'ainsi c'est à Dieu qu'il faut faire remonter l'apposition de l'obstacle à la grâce et la production du péché. — Sous les réponses un peu diverses que font à cette objection les Thomistes, il est assez facile de démêler un fond commun. Dans un acte imparfait et mauvais, disent-ils, il y a à distinguer deux choses : la raison d'acte et d'être qui peut et qui doit nécessairement provenir de Dieu, première cause et premier moteur,

et la raison d'imperfection, de mal, d'opposition à loi divine et à la direction de la grâce, et cela ne peut avoir d'autre cause que le libre arbitre défectueux de la créature. — Comment se peut-il faire que l'acte tel qu'il sort de la volonté créée soit défectueux et que la motion de Dieu sans laquelle la volonté créée n'aurait pas agi soit irrépréhensible? Comment expliquer qu'un acte puisse sous le rapport physique avoir Dieu pour cause première, quand le côté physique est inséparable de la défectuosité morale par où il est en opposition avec Dieu fin dernière et souverain législateur? Pour comprendre cela, il faudrait, au dire des Molinistes, une pénétration d'esprit peu commune. — Les Thomistes répondent qu'il en faudrait une non moins singulière pour comprendre comment la volonté créée pourrait produire un acte quelconque qui ne dépendît pas de Dieu, en raison de cause physique première, quant à tout ce qu'il a de raison positive d'être, d'acte et de bien. Ils ajoutent avec saint Thomas : Dieu, cause de l'action en tant qu'acte, ne participe pas à la culpabilité de l'action défectueuse parce qu'il ne cause pas l'action en tant qu'elle est viciée par la difformité morale. Et si de ce que la défectuosité morale est en fait inséparable de l'action physique on peut conclure que Dieu ne produit pas la raison d'acte dans une action qui soit réellement séparée de la défectuosité, on ne saurait conclure que dans l'action défectueuse Dieu ne peut pas produire la raison d'acte sans produire en même temps la défectuosité (1).

Du reste les Molinistes ont à répondre à la même objection, car par le concours simultané Dieu produit la raison d'être dans des actions défectueuses en qui la défectuosité morale est inséparable de l'être de l'action. Diront-ils qu'il y a entre leur concours simultané et notre prémotion physique cette profonde différence

(1) S. THOMAS (Sent. II, dist. 37, q. 2, a. 2, ad. 2). — *Illud dicitur ad malum cooperari quod inclinat ad actionem secundum quod actio deformitati substat unde mala est. Hoc autem Deo non convenit; et ideo non oportet ut ad malum cooperari dicatur, quamvis actionis illius causa sit in qua malum consistit, secundum quod influit agenti esse, posse et agere et quidquid perfectionis in agente est.* — (Ibid., ad. 5) *Sicut actio quæ peccati deformitatem habet dicitur bona in quantum est actio bonitate naturæ, non propter hoc quod aliquando inveniatur separata a deformitate, sed quia bonitas illa naturæ deformitati substat; ita etiam Deus dicitur esse causa illius actionis in quantum est actio et non in quantum est deformis, non hoc modo quod actionem faciat a deformitate separatam, sed quia in actione deformitati conjuncta hoc quod est actionis facit, et quod deformitatis non facit: etsi enim in aliquo effectu plura inseparabiliter conjuncta sint, non oportet ut quidquid est causa ejus quantum ad unum sit causa ejus quantum ad alteram.*

que celui-là suppose et suit la détermination de la volonté défectueuse, tandis que celle-ci la précède et la produit? — Mais est-il moins déshonorant, je le demande, de concourir à une action mauvaise que son auteur est déterminé à produire, que de mouvoir à une action quelqu'un qui, en l'exécutant, la rendra mauvaise?

Quoi qu'il en soit, ce qui est absolument certain c'est que les Thomistes en attribuant à Dieu la causalité première de tout ce qu'il y a d'être et de bien dans l'action coupable, le mettent absolument hors de cause pour tout ce qui appartient au côté *formel* du péché et à la défectuosité morale, laquelle a pour cause première et totale, disent-ils, le seul libre arbitre créé. On connaît la proposition si catégorique de Lemos (*Histor. Congreg. de Aux.*, Disp. 45). *Sicut homo adjutus efficaciter a Deo libere facit vias suas bonas, ita alius libere facit vias suas malas a seipso et non secundum quod movetur a Deo, quia ad malum et peccatum solum a se movetur.* Alvarez écarte si radicalement toute sorte de lien entre la malice morale et ce qui est l'effet propre de la motion divine dans l'action mauvaise, que, suivant lui, Dieu ne pourrait point arriver à connaître l'existence du péché si à la connaissance qu'il a de sa motion divine effective de l'acte ne s'ajoutait pas la connaissance du décret permissif de la défectuosité morale (1). Alvarez ne veut même pas laisser dire que Dieu est l'auteur du côté *matériel* du péché; car, tout en étant la cause première du bien et de l'être qui est le sujet ou la matière de la difformité morale (*malum est in bono sicut in subjecto*), Dieu néanmoins ne produit point l'être et le bien en tant qu'ils sont ordonnés au mal moral même comme simple sujet matériel.

Pourrait-on vraiment se montrer plus circonspect?

De tout ce qui précède il me sera permis de conclure que la théorie thomiste commune que je viens d'exposer fait resplendir,

(1) ALVAREZ (*De Auxil.*, disp. XXIV, n° 34, ad 5^{um}). *Deus prædeterminavit quidem creatam voluntatem ad actionem peccati in quantum actio est, et ad omnes ejus circumstantias secundum quod habent rationem entis, non autem secundum quod habent adjunctam malitiam moralem. Unde ut aliquod peccatum sit futurum, et ut Deus cognoscat certo et infallibiliter esse futurum, ultra prædeterminationem actus peccati necessario requiritur quod Deus permittat ejus malitiam.*

tout autant sinon mieux que le Molinisme, la vérité de cette parole d'Osée (xiii, 9) : *Perditio tua, Israël; tantum modo in me auxilium tuum*. Ta perte, ô âme humaine, est ton œuvre à toi seule : car ma grâce suffisante amenait avec elle tout ce qui était requis pour ton salut, et ton péché n'a été le fait que de ta propre volonté interceptant mon œuvre salutaire. Et ton secours est en moi seul, puisque tu ne peux même pas ajouter le consentement à ma grâce suffisante que tu ne le reçoives de ma grâce efficace.

Toutefois, il est une autre théorie qui, sans différer sensiblement de la précédente pour le fond, présente les choses sous un autre aspect que plusieurs disciples très fidèles de saint Thomas trouvent préférable à plusieurs points de vue et que je crois digne d'arrêter l'attention des théologiens. J'en ferai l'objet de mon prochain article.

FR. HENRI-FR. GUILLERMIN,

Doyen de la Faculté canonique de Théologie
à l'Institut Catholique de Toulouse.

(A suivre.)



L'ANGE ET LES THÉOPHANIES

DANS L'ÉCRITURE SAINTE

D'APRÈS LA DOCTRINE DES PÈRES

III

EST-CE LA TRINITÉ TOUT ENTIÈRE, OU LA SECONDE PERSONNE SEULE
QUI SE MANIFESTE DANS LES THÉOPHANIES
DE L'ANCIEN TESTAMENT (1) ?

Saint Augustin et les autres Pères.

Une question se présente maintenant à résoudre, et ici, nous arrivons précisément au sujet qui nous occupe dans ce travail. Dans ces diverses apparitions, est-ce la Trinité tout entière qui se manifeste ? Est-ce seulement le Père, le Fils, ou le Saint-Esprit ? Saint Augustin consacre à traiter cette question la plus grande partie de son second livre sur *la Trinité*, et y revient encore dans le troisième. Nous ne faisons nulle difficulté de reconnaître que son autorité a entraîné beaucoup d'écrivains après lui à embrasser le sentiment qu'il expose, à savoir qu'on ne saurait attribuer exclusivement à la seconde personne de la Sainte-Trinité les manifestations divines mentionnées dans l'Ancien Testament, les apparitions de Dieu aux Patriarches, mais qu'il faut les attribuer, tantôt à la Trinité tout entière, tantôt à l'une des trois personnes divines (2).

Que toutes les manifestations mentionnées dans les Livres

(1) Voir le numéro de mai de la *Revue Thomiste*.

(2) *De Trinit.*, lib. II, III, *passim*.

Saints ne puissent être attribuées au Fils, nous en conviendrons volontiers; toutefois, pour ce qui regarde les apparitions angéliques que nous avons précédemment rappelées et par lesquelles Dieu se fit connaître aux Patriarches de l'ancienne loi, nous osons penser qu'il est permis de suivre [sur ce point une autre opinion que celle du saint évêque d'Hippone. S'il est vrai que parfois l'examen des textes en eux-mêmes ne suffit pas toujours pour nous convaincre, que c'est expressément du Fils qu'il s'agit, nous avons, pour nous éclairer et fixer nos incertitudes, le témoignage des Pères antérieurs à saint Augustin ou ses contemporains, et ces témoignages unanimes constituent une tradition sur laquelle nous pouvons et devons légitimement nous appuyer. Dans son livre contre Adimantus, saint Augustin semble lui-même accepter la doctrine généralement admise.

« Il est écrit, dit-il, que Dieu parla à Adam et à Ève, au serpent, « à Caïn et aux Patriarches, il apparut même à plusieurs et se « montra visiblement à eux. Or, les manichéens s'indignent « contre ces récits, et prétendent qu'ils sont contraires au Nou- « veau Testament, où nous lisons : Personne n'a jamais vu Dieu, si « ce n'est son Fils unique, qui est dans le sein du Père, c'est lui qui « nous a parlé du Père (1)... A cette objection nous répondrons que « les paroles de l'Évangile « Personne n'a jamais vu Dieu, si ce n'est « le Fils qui est dans le sein du Père, et qui nous a parlé de Lui », « résolvent à elles seules toute la question. En effet, le Fils, qui est « le Verbe de Dieu, non seulement dans ses derniers temps où il « apparut aux hommes revêtu de notre humanité, mais dès la créa- « tion et souvent depuis, a révélé à qui il a voulu les secrets du « Père, soit par le langage, soit par les apparitions, soit par l'in- « termédiaire de la puissance angélique, soit par l'entremise de « toute autre créature. Or il est certain qu'Il est la vérité en tout, « qu'Il est le fondement de tout, que tout obéit à ses ordres et Lui « est soumis..... Voilà pourquoi, dans certains passages, l'Écriture « nous dit qu'un ange apparut quand c'est Dieu lui-même qui « apparaissait. Ainsi, dans la lutte que soutient Jacob(2), il n'est

(1) JOAN., I, 18.

(2) Gen., XVIII, 1-2.

« question que de l'apparition d'un ange, c'est un ange (1) aussi
« qui apparut à Moïse dans le buisson ardent (2) (3). »

Ce qui peut-être nous expliquerait comment saint Augustin a professé, dans ses livres sur la Trinité, l'opinion que nous avons dite, c'est qu'il avait à combattre les Ariens qui abusaient de ces passages de l'Écriture, interprétés dans le sens traditionnel, pour en conclure que le Fils était apparu aux Pères et aux Patriarches dans sa propre personne et qu'envoyé par son Père, il lui était par conséquent inférieur et sujet au changement.

Saint Phœbade, évêque d'Agen, résume de la sorte l'argumentation des hérétiques. « Dieu le Père est tout-puissant, invisible, « inconvertible, immuable, parfait, toujours le même, éternel. Le « Fils, au contraire, est visible, puisqu'il a souvent apparu aux « patriarches, muable et convertible puisqu'il s'est montré sous « diverses figures. Car, disent-ils, si le Fils était de la substance du « Père, il n'aurait jamais pu se faire qu'avant son Incarnation, il « se fût montré visible et sous des formes diverses, mais il serait « resté égal au Père puisqu'il était de sa substance. Or, il nous faut « croire, du Père, que rien ne saurait être vu, ni subir de changement ou de variation (4). »

C'est, en somme, la doctrine que nous voyons soutenue par l'évêque arien Maximin dans la conférence qu'il eut avec saint Augustin, et que celui-ci réfuta dans un ouvrage spécial (5).

En même temps, ces hérétiques, abusant de ces paroles de l'Écriture : Personne n'a jamais vu Dieu (6), paroles que nous verrons tout à l'heure expliquées par les Pères, prétendaient que le Fils était inférieur, parce que, seul, envoyé par le Père, il était apparu aux Patriarches, tandis que le Père restait toujours invisible.

Quoi qu'il en soit de cette question, il nous est, ce semble, permis de préférer, à l'opinion de saint Augustin, le sentiment à peu près unanime des Pères des quatre premiers siècles de l'Église, qui n'hésitent pas à enseigner que c'est le Fils du Père, Notre-Seigneur

(1) Gen., xxxii, 24-30.

(2) Ex., iii, 2.

(3) *Contra Adimant*, c. iv, 1.

(4) *De Filiis divinis*, c. viii, P. 4, 20, 45.

(5) *Cont. Maxim.*, libri II.

(6) I JOAN., iv, 12.

Jésus-Christ non encore né, qui s'est manifesté par les diverses apparitions dont nous avons parlé précédemment.

Comment les Pères ont-ils été conduits à voir, dans les apparitions angéliques dont nous parlons ici, des manifestations de la seconde personne de la Sainte Trinité? Peut-être d'abord, parce que Notre-Seigneur est appelé par les Prophètes Isaïe et Malachie, Ange, Ange du grand conseil (1). Dans ces textes, en effet, nulle équivoque possible, il s'agit du Fils de Dieu immédiatement et clairement désigné.

Puis Notre-Seigneur a été l'ambassadeur de Dieu près des hommes; il nous a fait connaître tous les secrets de son Père, annoncé toutes ses volontés. Ainsi qu'Il le dit Lui-même : « Tout ce que j'ai appris de mon Père, je vous l'ai fait connaître (2). C'est par le Verbe également que tout a été fait; car c'est par Lui, dit l'Apôtre, que tout a été créé au ciel et sur la terre, les choses visibles et invisibles, les Trônes, les Dominations, les Principautés, les Puissances, tous les êtres ont été créés par Lui et en Lui (3). N'ont-ils pas pu en conclure que, lorsqu'Il a voulu agir à l'extérieur, le Père, restant caché dans la lumière inaccessible de sa divinité, l'a fait par son Verbe; que c'est lui qui apparaissait aux Patriarches, par lui qu'ils connaissaient Dieu, car personne ne connaît le Père, sinon le Fils et ceux à qui le Fils veut le révéler (4).

Remarquons que lorsque les Pères nous disent que personne n'a jamais vu Dieu, ils entendent ces paroles d'une tout autre manière que les ariens. Ceux-ci attribuent au Père seul l'invisibilité, le Fils, inférieur au Père était, dans ses apparitions, visible dans sa propre nature. Tout autre est la doctrine des saints docteurs. Ils nous enseignent que la Trinité tout entière, le Père, le Fils, le Saint-Esprit, est invisible dans son essence à tout œil mortel. Si, parlant du Père, ils disent qu'il est seul invisible, ils entendent par là qu'il ne s'est point manifesté personnellement aux hommes par des visions ou des apparitions, mais s'est fait connaître par son Verbe, qui, dès avant son incarnation, s'est manifesté aux hommes par des créatures soumises à sa volonté, nous montrant

(1) MAL., III, 1. — IS., IX, 6.

(2) JOAN., XV, 15.

(3) COL., I, 16.

(4) MATH., XI, 27.

Dieu, non point proprement tel qu'il est, mais figurativement, selon que le demandaient les circonstances des choses et des temps..

Quelques textes, parmi beaucoup d'autres que nous pourrions citer, suffiront pour justifier l'observation que nous venons de faire. Voici, par exemple, comment s'exprime saint Justin parlant de l'apparition de Dieu à Abraham : « Moïse, ce saint et fidèle serviteur de Dieu, appelle Dieu celui qui se fit voir à Abraham près du chêne de Mambré, accompagné de deux anges envoyés avec lui pour prononcer le jugement de Sodome, par un autre Dieu qui réside au plus haut des cieux, qui y demeure toujours, que personne n'a vu, qui n'a parlé directement lui-même à personne, et que nous appelons le Père et le Créateur de toutes choses (1). » — Ailleurs il dit encore : « Ni Abraham, ni Isaac, ni Jacob, ni aucun homme n'a vu le souverain arbitre dont le nom est innarrable, le Père de toutes choses et du Christ lui-même, mais ils ont vu Celui qui, selon la volonté du Père, est son fils et Dieu lui-même, et son ange, parce qu'il accomplit ses volontés. C'est lui qui s'est fait homme et a voulu naître d'une vierge et qui, autrefois s'était entretenu, du milieu du buisson avec Moïse, sous la forme de feu (2).

« Si Celse, nous dit Origène, nous demande par quelle voie nous espérons connaître Dieu et obtenir de lui notre salut, nous lui répondrons que le Verbe de Dieu qui réside en ceux qui le cherchent, ou qui le reçoivent lorsqu'il se manifeste à eux, suffit à leur faire connaître et à leur révéler le Père, qui avant l'avènement de Jésus-Christ n'avait été vu de personne (3). »

« Notre Seigneur et Sauveur, dit encore le même auteur, Dieu le Verbe, en même temps qu'il nous montre quelle grande chose c'est de connaître le Père, nous marque du même coup qu'à lui seul, essentiellement, appartient cette connaissance, puis ensuite à ceux à qui il la communique et dont l'intelligence est illuminée par le Verbe lui-même. Il nous dit : Personne ne connaît le Fils,

(1) *Dial. c. Tryph.*, 56. P. G., 6, 596.

(2) *Dial. c. Tryph.*, 129. P. G., 6, 773.

(3) *Adv. Cels.*, lib. V, 68. P. G., 11, 1401.

« hormis le Père, et nul ne connaît le Père, si ce n'est le Fils, et
 « celui auquel Dieu l'a révélé (1) (2). »

Avant Origène, saint Irénée avait déjà clairement professé cette même doctrine. « Personne en effet, dit-il, ne peut connaître
 « le Père, si le Verbe de Dieu, c'est-à-dire le Fils, ne le lui révèle,
 « ni le Fils, sans le bon plaisir du Père. C'est le Fils qui accomplit
 « le bon plaisir du Père. Le Père envoie, le Fils est son envoyé et
 « celui qui vient vers nous. Le Verbe du Père connaît l'invisibilité
 « et l'infinité du Père, qui sont au-dessus de nos perceptions.
 « Comme le Père est inénarrable, Lui-même nous le fait connaître.
 « Réciproquement, il n'y a que le Père qui connaisse entièrement
 « son Verbe. Or, c'est Notre-Seigneur lui-même qui nous a révélé
 « ces rapports entre Dieu et le Verbe. Voilà comment le Fils, en
 « se manifestant lui-même à nous, nous a révélé le Père. Le Père
 « s'est manifesté par la manifestation du Fils, car toute révéla-
 « tion s'opère par le Verbe... C'est le Fils qui a le gouvernement
 « de toutes choses par le Père. Personne ne peut connaître le Père
 « que par le Fils (3). »

Plus loin, expliquant ces paroles de Notre-Seigneur : Si vous me connaissiez, vous connaîtriez aussi mon Père, mais vous le connaîtrez bientôt et vous l'avez déjà vu (4), le Saint docteur nous dit :
 « Il est donc certain que c'est par le Fils, c'est-à-dire par le Verbe,
 « que nous arrivons à la connaissance de Dieu. Aussi, les Juifs
 « qui n'ont pas voulu connaître le Verbe, pensant qu'on peut con-
 « naître le Père sans connaître le Fils, se sont-ils séparés de
 « Dieu... »

Saint Irénée revient encore avec plus de détails sur le même sujet au chapitre xx^e du IV^e livre de son ouvrage. Donc, dit-il, il n'y a qu'un seul Dieu qui, aidé du Verbe et de la Sagesse, a tout fait, tout coordonné; voilà le vrai Démiurge qui a destiné ce monde à être le séjour du genre humain, qui, sous le rapport de sa grandeur et de son immensité, ne peut être compris par ses créatures, car aucun de ceux qui sont morts, et de ceux qui vivent maintenant n'a pu mesurer la profondeur de

(1) MATTH., XI, 27.

(2) *Cont. Cels.*, lib. VI, 17. *P. G.*, 11, 1317.

(3) *Cont. Hér.*, lib. IV, c. vi, 3-6.

(4) JOAN., XIV, 7.

« son être, mais qui, sous le rapport de son amour pour nous, peut
« être compris par le moyen de celui par qui il a tout fait. Or,
« celui qui est son verbe, c'est Notre-Seigneur Jésus-Christ...
« C'est donc le Fils qui, dès le commencement, fait connaître la
« gloire du Père, car il est dans le sein du Père dès le commen-
« cement... C'est pourquoi le Verbe a été établi le dispensateur
« des grâces du Père, selon les besoins du genre humain, pour
« lequel il a opéré de si grandes choses, montrant ainsi Dieu à
« l'homme, et l'homme à Dieu. C'est le Verbe de Dieu qui appa-
« raissait à Moïse et lui parlait comme un ami parle à son ami (1).
« Cependant Moïse désire voir clairement celui qui lui parlait, et
« il lui fut répondu : Tiens-toi en ce lieu élevé sur la pierre, ma
« main te couvrira lorsque ma gloire passera, tu me verras par
« derrière, mais il ne te sera pas donné de voir ma face, car
« aucun homme ne peut voir ma face sans mourir (2). Ce qui
« signifie deux choses : d'abord qu'il est impossible à l'homme de
« voir Dieu, ensuite que l'homme, sur la fin des temps, pourra voir
« Dieu du creux du rocher, c'est-à-dire Dieu revêtu de son huma-
« nité. C'est à cause de cela que Notre-Seigneur s'entretint avec
« lui face à face sur le sommet de la montagne (du Thabor) en
« compagnie d'Élie, ainsi que le rapporte l'Évangile (3) : il accom-
« plissait enfin alors la promesse qu'il avait faite autrefois...
« Si donc ajoute un peu plus loin saint Irénée, il est certain que
« ni Moïse, ni Élie, ni Ezéchiel n'ont vu Dieu... il est clair que
« c'est parce que le Père est invisible comme le Christ l'a dit. Per-
« sonne n'a jamais vu Dieu, mais son Verbe a fait voir la gloire du
« Père et ses mystères, selon qu'il le jugeait à propos pour l'utilité
« des croyants (de ceux qui devaient croire) (4). »

Tertullien à Carthage ne parle pas autrement que le saint évêque de Lyon : « Nous affirmons, dit-il, que le Père de Jésus-
« Christ est invisible, nous savons que c'est le Fils qui s'est fait
« voir dans les temps anciens comme image du Père, à ceux à qui
« il est apparu au nom de Dieu (5). » En un autre endroit, il nous

(1) Ex., xxxiii, 11.

(2) Ex., xxxiii, 21 et seqq.

(3) MATTH., xvii, 4.

(4) Cont. Hær., lib. IV, c. xx, 4, 7, 9, 11.

(5) Adv. Marc., lib. V, 19. P. L., 2, 519.

enseigne que c'est le Seigneur Christ qui, représentant (Vicarius) du Père, agit, parla et se montra dès l'origine au nom de Dieu (1). Et encore : « L'Évangile atteste que le Père ne se montra jamais à qui « que ce fût. Personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils dit Jésus-Christ. C'est encore lui qui avait prononcé cet oracle dans l'Ancien Testament : Nul ne verra Dieu sans mourir. Il nous annonçait en termes assez clairs que le Père était invisible, mais que Dieu lui-même, c'était lui, le Fils qui apparaissait (2). » Ailleurs, s'adressant aux Juifs : « Celui qui s'entretenait avec Moïse, c'était le Fils de Dieu lui-même, car personne n'a jamais vu Dieu le Père sans mourir (3), il est donc certain que c'est le Fils de Dieu qui parlait à Moïse (4). »

Tel est aussi le sentiment de Novatien ou de l'auteur du *Traité de la Trinité* publié sous son nom : « Voici que Moïse rapporte en un endroit que Dieu apparut à Abraham (5); mais le même Moïse entend Dieu lui dire, qu'aucun homme ne verra Dieu sans mourir (6). Comment donc Dieu a-t-il été vu, lui qu'on ne peut contempler? Saint Jean nous dit que jamais personne n'a vu Dieu (7), et l'apôtre saint Paul nous enseigne qu'aucun homme n'a vu Dieu, ni ne saurait le voir (8). Et pourtant l'Écriture ne saurait mentir, donc Dieu a été véritablement vu. Par là, nous pouvons comprendre que ce n'est pas le Père qui est apparu, lui que personne n'a jamais vu, mais bien le Fils, qui avait accoutumé de descendre sur la terre, et d'y apparaître parce qu'il y descendait (9). »

Plus tard, les Ariens cherchèrent un appui à leurs erreurs dans cette doctrine communément reçue au sujet de l'invisibilité du Père, prétendant en tirer la preuve que le Fils est inférieur au Père et ne lui est pas consubstantiel, car, disaient-ils, le Fils est apparu aux Patriarches, mais ils n'ont pas vu le Père, or celui qui

(1) *Adv. Marc.*, lib. II, 6. P. L., 2, 328.

(2) *Adv. Marc.*, lib. II, 27. P. L., 2, 317.

(3) *Ex.*, xxxiii, 20.

(4) *Adv. Jud.*, c. ix. P. L., 2, 622.

(5) *Gen.*, xii, 7.

(6) *Ex.*, xxxiii, 20.

(7) I *Joan.*, iv, 12.

(8) I *Tim.*, vi, 16.

(9) *De Trinit.*, c. xviii. P. L., 3, 919.

est invisible à une autre nature que celui qui est visible (1). Toutefois les écrivains de cette époque ne crurent pas que l'abus que faisaient les hérétiques de cette doctrine fût un motif suffisant pour l'abandonner. Nous la voyons professée par leurs plus vigoureux adversaires, par ceux qui les combattirent avec le plus de succès.

Saint Athanase nous enseigne que le Verbe a été appelé Ange, parce que, seul, il nous fait connaître le Père (2). Saint Cyrille déclare à propos de ce texte d'Isaïe : « J'ai vu le Seigneur assis sur un trône sublime et élevé (3) », que personne n'a jamais vu le Père (4), que, par conséquent, celui qui apparut alors au Prophète, c'était le Fils (5). Saint Ambroise, à son tour, nous fait remarquer que, si jamais personne n'a vu Dieu, il est nécessaire d'en conclure que c'est le Fils qui a apparu dans l'Ancien Testament. Saint Hilaire est encore plus explicite, si c'est possible, à ce sujet. Après avoir cité le texte de Baruch (6), il ajoute : « Vous avez donc, en ce texte, « un Dieu qui a été vu sur la terre, qui a conversé avec les « hommes; je demande maintenant comment vous entendrez que « personne n'a jamais vu Dieu sinon le Fils unique qui est dans le « sein du Père (7), alors que Jérémie nous annonce un Dieu qu'on « a vu sur la terre, qui a conversé avec les hommes. Il est certain que le Père est invisible à tout autre qu'au Fils. Quel est « donc celui qui a été vu conversant avec les hommes? C'est certainement notre Dieu, notre Dieu visible et tangible dans son « humanité... c'est lui seul qui s'entretenait avec Abraham, parlait à Moïse, commandait à Israël, demeurait dans les Prophètes, « lui, né de la Vierge par l'opération du Saint-Esprit (8). »

Le poète Prudence, à la fin du iv^e siècle, célébrait la même doctrine dans ses vers. « Personne, dit-il, n'ignore la célèbre parole « de Jean, le grand apôtre, qui nous assure que jamais on n'a pu « voir Dieu... Tous ceux des hommes qu'on raconte l'avoir vu, ont « vu celui qu'il a engendré de son sein, je veux dire le Fils (9). »

(1) *S. Aug. Ser.*, VII, 4.

(2) *Cont. Ar. or.*, 3, 3. *P. G.*, 26, 349.

(3) *Is.*, VI, 1.

(4) *JOAN.*, I, 18.

(5) *Catéch.*, XIV, 27. *P. G.*, 33, 861.

(6) *BAR.*, III, 36 et seqq.

(7) *JOAN.*, I, 18.

(8) *De Trinit.*, lib. IV, 42. *P. L.*, 10, 127-128.

(9) *Apotheos.*, V, 9, 10, 22, 23. *P. L.*, 59, 922.

Ces quelques citations suffisent, croyons-nous, à nous expliquer comment les Pères, imbus de cette doctrine sur l'invisibilité du Père, ont vu, dans les manifestations divines de l'Ancien Testament, des apparitions du Fils, de la seconde personne de la Trinité.

Du reste, le seul examen de la plupart des textes où elles se trouvent relatées suggère une remarque, qui certainement n'a pu leur échapper, et qui vient à l'appui de leur opinion. Voici ce qu'écrivait à ce sujet le cardinal Franzelin : « Dans les théophanies « de l'Ancien Testament; fréquemment on voit le Dieu véritable « envoyé par le Dieu véritable, de telle sorte que l'un envoie, « l'autre est envoyé, tous deux cependant ne font qu'un seul vrai « Dieu. Car celui qui apparaît ou manifeste sa présence par des « signes sensibles; forme humaine, feu ardent, voix se faisant « entendre, celui-là, dis-je, est appelé Ange du Seigneur, c'est-à- « dire ambassadeur de Dieu. En même temps, le même qui parle « et apparaît, se révèle comme un Dieu véritable, qu'il soit « expressément nommé, ou en raison des attributs qui lui sont « donnés. Ainsi dans l'histoire d'Agar, lorsque l'ange du Sei- « gneur la trouve... l'ange du Seigneur lui dit : Retourne vers ta « maîtresse, et encore : Je multiplierai et rendrai nombreuse ta « postérité... Or, Agar nomma le Seigneur qui lui parlait : Vous « êtes le Dieu qui m'avez vue (1). L'ange de Dieu qui parle à Jacob « durant son songe s'appelle lui-même : Je suis le Dieu de « Béthel (2)..., ceci est encore explicitement déclaré dans le récit « de la destruction de Sodome. Les deux anges vinrent à Sodome « au soir... Jéhovah fit donc pleuvoir du ciel sur Sodome et « Gomorrhe du soufre et du feu venant de Jéhovah (3). Ici le Sei- « gneur qui apparaît sur la terre, qui est appelé ailleurs l'ange du « Seigneur, est clairement distingué du Seigneur qui est au ciel, ce « sont deux personnes distinctes, mais l'une et l'autre ne sont qu'un « seul Jéhovah, le seul Dieu (4). »

Le passage suivant, d'un commentaire récent sur la Genèse, nous paraît trop bien confirmer ce qui précède pour ne pas le citer ici. « Dans le récit de ces apparitions angéliques, dit l'auteur, les

(1) Gen., xvi, 7, 14 ; xxi, 17-18.

(2) Gen., xxxi, 11-13.

(3) Gen., xix, 24.

(4) *De Deo Trino*, thes. VI, p. 99-100.

« écrivains sacrés et personnages bibliques emploient indifféremment les expressions : Ange de Jehovah ou d'Elohim, et Jehovah ou Elohim. Ceux à qui il apparaît lui adressent la parole sous le nom d'Adonaï qui n'appartient qu'à Dieu, craignent de mourir, ou s'étonnent de n'être pas morts, ayant vu Dieu, lui rendent les honneurs divins en l'adorant et en lui offrant des sacrifices qu'il ne fait aucune difficulté d'accepter. Lui-même s'identifie avec Jehovah et Elohim, en s'attribuant la dignité et des actes divins, et fait des miracles. (Gen., xvi, 10 et suiv. ; xviii, 1, 2, 10 et suiv. ; xxi, 17, 19 ; xxii, 12 et suiv. ; xxxi, 11 et suiv. ; xlviii, 15 et suiv. — Ex., iii, 6. ; xiv, 19. — Jud., vi, 20 et suiv. — Jud., xiii, 19 et suiv....) Mais si, d'un côté, l'ange de Jehovah, est un même Dieu avec lui, comme il faut, de l'autre, qu'il en soit distinct, puisqu'il est envoyé par lui, ce ne peut être évidemment qu'une personne divine, le Verbe ou le Fils envoyé par une autre personne, le Père, et préludant, pour ainsi dire, en venant converser avec les hommes sous une figure humaine, à son incarnation (1). »

Le cardinal Franzelin ajoute encore que cette doctrine sur l'ange de Dieu, Dieu lui-même envoyé par Dieu, s'étend très loin dans l'Ancien Testament. C'est d'un accord unanime que les saints Pères s'en sont servis comme d'un argument très puissant pour démontrer la distinction des personnes divines.

Nous pourrions, dès maintenant, terminer cette trop longue étude sur le nom d'Ange attribué à Notre-Seigneur, en donnant ici les passages des Saints Pères où cette croyance est clairement professée. Toutefois, quelques observations sont auparavant nécessaires ; elles ne seront pas inutiles et éclairciront par avance les difficultés que peuvent présenter certaines expressions des textes qui nous restent à citer.

On ne saurait bien comprendre les Pères, on s'exposerait à n'avoir de leurs écrits qu'une idée fausse et inexacte, si on les isolait de leur temps, du milieu dans lequel ils ont vécu. Leur enseignement, leur mode d'exposition, reflètent nécessairement l'état de leur époque et durent se modifier suivant les circonstances variables de temps, de lieu, de personne. Autre dut être la contro-

(1) CRÉLIER, *Com. sur la Genèse*. Bible Lethielleux, p. 156.

verse avec les Juifs, autre celle avec les païens, autre encore celle avec les hérétiques, et même, avec ceux-ci, la manière de les réfuter varia nécessairement avec les erreurs qu'il s'agissait de combattre. Les ennemis de l'Église n'étaient pas les mêmes au 1^{er} siècle qu'aux siècles suivants. A chaque époque, le Diable a suscité des erreurs variées parfois contradictoires, que les écrivains ecclésiastiques ont eu à réfuter. Ainsi, en raison des circonstances, des besoins de leur temps, des hérésies régnantes, les saints Pères appuieront de préférence sur tel ou tel point de doctrine, qui leur semble devoir être particulièrement défendu, et laisseront de côté d'autres points de vue, d'autres aspects du dogme, qu'ils paraîtront négliger pour porter exclusivement la défense sur les articles spécialement attaqués. Faut-il en conclure qu'ils n'avaient sur les points qu'ils ont passé sous silence qu'une croyance vague et mal définie, inférer de ce silence qu'ils n'admettaient pas la doctrine catholique dans toute son étendue? Ce serait une grave erreur de le croire. Ainsi, par exemple, le dogme fut attaqué durant les trois premiers siècles, avant l'arianisme, de bien des manières différentes, la défense a donc dû se porter de préférence sur les points souvent contradictoires particulièrement visés par l'erreur. C'est ce qu'ont fait les écrivains de cette époque, qui ont spécialement poursuivi l'erreur sur les points où elle se manifestait, laissant de côté ceux qui, pour lors, n'étaient point en discussion. Cette simple considération suffit à elle seule pour résoudre la plupart des objections qu'on pourrait soulever au sujet de leurs écrits, mais, comme nous l'avons dit tout à l'heure, il serait injuste de prétendre qu'ils n'ont eu du dogme qu'une connaissance partielle et mal définie, parce qu'ils se sont préoccupés surtout d'en défendre certaines parties.

Ce que nous disons ici du dogme de la Trinité, nous pourrions le dire de tout autre. Si nous l'avons particulièrement mentionné ici, c'est parce qu'à son sujet, plusieurs auteurs modernes ont formulé, contre les auteurs que nous aurons à citer, des accusations sur la force desquelles il importe d'être fixé, afin d'apprécier sûrement la valeur des témoignages que nous empruntons aux écrivains de ces premiers siècles. Quelques explications sont nécessaires; qu'on nous permette de les donner ici.

IV

LA NOTION DU DOGME DE LA TRINITÉ CHEZ LES PÈRES ANTÉNICÉENS

Le dogme de la Sainte Trinité est un dogme fondamental, clairement exprimé dans la Sainte Écriture, prêché ouvertement par les Apôtres, que tous les fidèles doivent croire d'une foi explicite, professer au baptême et pour lequel ils doivent être prêts à répandre leur sang. Ce dogme nous semble être un des dogmes caractéristiques de la révélation apportée aux hommes par Notre-Seigneur Jésus-Christ. L'Ancienne Loi avait surtout inculqué aux juifs le dogme de l'unité de Dieu, la Nouvelle nous a fait connaître que ce Dieu unique est en trois personnes, Père, Fils et Saint-Esprit, réunies dans l'unité d'une même essence. La foi tout entière de l'Église est fondée sur ce dogme. Il est le patrimoine commun de tous les fidèles sans exception et non pas d'une élite seulement. Nous n'en voulons pour preuve que le symbole de foi qui était donné aux néophytes dans les catéchèses, lors de leur initiation au baptême, et cette doxologie répétée si souvent dans les prières : Gloire au Père, au Fils et au Saint-Esprit, doxologie qui, au témoignage de saint Basile, remonte à l'âge apostolique (1).

Est-il possible de supposer que l'Église, divinement établie par Notre-Seigneur, qui a promis d'être avec elle jusqu'à la fin des siècles, est-il vraisemblable, disons-nous, qu'à un moment quelconque de son existence, elle n'ait pas eu une intelligence exacte de ce mystère ? Ce serait mettre en doute, nier en fait l'assistance divine que Notre-Seigneur lui a promise.

Le mystère de la Sainte Trinité, répétons-le, a été, dès l'origine de l'Église cru d'une manière explicite ; il est impossible d'admettre dans la connaissance de ce dogme un progrès et un développement au sens que l'entendent certains auteurs modernes. Qu'il y ait eu dans le cours du temps un progrès au point de vue de la terminologie, de la précision des expressions, des conséquences et des déductions qu'on a pu en tirer, nous n'en disconvenons pas. Mais on

(1) *De Spiritu Sancto*, n° 71.

ne saurait soutenir qu'il y ait eu, dans la connaissance d'un dogme aussi fondamental prêché par les Apôtres, explicitement professé dans l'Église, un progrès analogue à celui que nous pouvons constater à propos d'autres dogmes conservés d'abord implicitement dans le dépôt de la révélation, et qui comme, par exemple, le dogme de l'Immaculée-Conception, ne sont arrivés qu'après de longs siècles à leur complet épanouissement.

Donc, *a priori*, nous devons croire avant tout examen, que la tradition écrite qui nous a été conservée de cette époque renferme le véritable enseignement de l'Église. Ce n'est pas à dire que, dans les écrits dont nous parlons, les expressions employées pour traiter, soit de l'unité de Dieu, soit de la distinction des personnes, soient toujours parfaitement claires et précises, sans aucune ambiguïté qui puisse donner lieu à des interprétations erronées et hérétiques; mais, si l'on y rencontre des expressions difficiles à entendre, des manières de parler dures et inexactes, nous devons les interpréter selon la rectitude du dogme, les expliquer par le temps où ont vécu les écrivains, les adversaires qu'ils ont eu à combattre; nous devons les éclaircir et leur donner leur signification légitime à l'aide des auteurs qui les ont suivis, et qui tous, unanimement dans leurs ouvrages, se réclament de leur accord avec ceux qui les ont précédés. Entendons à ce sujet saint Athanase comparant entre eux les Pères du concile de Nicée, et les écrivains du siècle précédent. « Il ne convient pas, dit-il, de les commettre les uns contre les autres, tous sont des Pères, il serait mal de distinguer entre eux, comme si les uns avaient bien enseigné, les autres mal, tous se sont endormis dans le Christ..... Les trois cents Pères (de Nicée) n'ont rien écrit, n'ont point (confiants en eux-mêmes) patronné des termes qui n'avaient point été jusqu'alors employés; mais, appuyés sur les Pères (antérieurs); ils leur ont emprunté leurs propres expressions (1). »

Nous trouvons encore, dans l'écrit que composa le saint Docteur pour justifier saint Denys, son prédécesseur, des réflexions qui vont directement à notre sujet, et confirment ce que nous venons de dire. « Denys, dit-il, n'a point tenu la doctrine d'Arius, n'a point ignoré la vérité, mais les nouveaux juifs de notre temps ont

(1) *De synod.*, 43.

« hérité de la fureur du Diable, leur père, contre le Christ qu'ils
« combattent (en portant de semblables accusations contre lui).
« Ce qui prouve clairement qu'en cela, ils ne disent pas la vérité,
« mais calomnient ce personnage, c'est qu'il n'a pas été convaincu
« d'impiété par les évêques ni déposé de l'épiscopat, comme Arius
« l'a été du sacerdoce. Il n'a point quitté l'Église pour avoir
« défendu l'hérésie, mais il est mort en paix, et sa mémoire, encore
« maintenant, est gardée, ainsi que son nom, avec celle des autres
« Pères. Si, en effet, il avait eu les sentiments des ariens, s'il
« n'avait pas justifié ce qu'il avait écrit, il n'est pas douteux
« qu'il eût subi le même châtiment qu'eux. Cette remarque seule
« suffirait à l'entière condamnation des nouveaux juifs qui, reniant
« le Seigneur, calomnient les Pères et s'efforcent de séduire tous
« les chrétiens... Ces ennemis de la vérité prétendent que, dans sa
« lettre, le bienheureux Denys a dit que le Fils est une créature qui
« a été faite, qu'il n'est pas propre Fils par nature, mais étranger
« à la substance du Père, comme par exemple le vigneron est
« différent de la vigne, le navire de celui qui l'a construit; il
« n'existait pas avant d'être fait. Oui, il a écrit cela, nous avouons
« nous-mêmes que telle est sa lettre, mais, avec cette lettre qu'il a
« écrite, il en a écrit bien d'autres qu'il leur aurait fallu lire éga-
« lement, afin de pouvoir porter un jugement sur sa foi, non pas
« d'après une seule lettre, mais d'après toutes ses lettres
« ensemble... Si (Denys) se contredit dans ces lettres, les Ariens
« n'ont pas le droit de le revendiquer pour un des leurs à propos
« précisément des points sur lesquels il ne mérite aucune con-
« fiance. Et encore, si, après avoir écrit sa lettre à Ammonius qui
« l'a fait soupçonner, il s'est justifié, a corrigé ses premières
« expressions; si après cette apologie, il n'a pas varié dans l'ortho-
« doxie; il est clair qu'il n'a écrit ce qu'on a suspecté qu'en raison
« des circonstances. Or, on ne doit pas interpréter d'une manière
« odieuse ce qui a été ainsi écrit ou fait, ni en abuser selon son
« bon plaisir. Souvent le médecin, parce qu'il est habile en son
« art, applique aux blessures des remèdes qui semblent se contra-
« rier, n'ayant cependant qu'un seul but, la guérison du malade;
« c'est le propre d'un maître habile de prendre tous les moyens
« pour instruire et former les mœurs de ses disciples, jusqu'à ce
« qu'il les amène à la perfection... Si Denys fut forcé par l'hérésie

« de Sabellius qui se répandait alors, d'écrire cette lettre, d'opposer
 « à ces hérétiques ce que l'Écriture dit du Sauveur dans la
 « bassesse de son humanité, pour empêcher par ces passages qui
 « s'appliquent au Sauveur en tant qu'homme, qu'ils ne soutinssent
 « que le Fils et le Père, et afin de se ménager un moyen plus facile
 « pour leur inculquer la doctrine de la divinité du Fils, quand,
 « dans ses autres lettres, il le nomme, d'après les saintes Écri-
 « tures, Sagesse, Puissance, Vapeur, Splendeur du Père. Certai-
 « nement, dans l'apologie qu'il a écrite, il professe ouvertement la
 « vraie foi dans le Christ. Et, de même qu'on ne saurait faire un
 « crime aux Apôtres, d'avoir parlé, comme d'un homme, du Christ
 « fait homme, mais qu'on doit plutôt les admirer pour les ména-
 « gements qu'ils ont su mettre dans leur enseignement en raison
 « des circonstances, de même on ne doit pas non plus blâmer
 « Denys pour avoir écrit contre Sabellius sa lettre à Euphranor et
 « Ammonius (1).

La plupart des raisons que fait valoir ici le saint évêque d'Alexandrie en faveur de saint Denys pourraient servir également à justifier les Pères antiniciéens. Saint Basile fait quelque part une observation que nous ne voulons pas omettre, lorsqu'il reproche à Eunomius « d'abuser, pour exposer sa croyance, des termes vagues et
 « indécis dont se sont servis certains Pères qui, sans penser aux
 « questions actuellement soulevées ont, sans précaution, parlé
 « dans la simplicité de leur cœur (2). » En effet, on ne saurait exiger d'eux une rigueur d'expression, une précision de termes qu'ont rendues plus tard nécessaires les attaques de l'hérésie. Nous ne devons pas, comme le font certains modernes, présumer l'erreur dans les écrits des Pères, c'est le contraire qu'il nous faut supposer, et nous ne devons admettre qu'ils se sont trompés que lorsqu'il est impossible de donner à leurs expressions une explication plausible.

Pour le dire en passant, les théologiens allemands et autres qui soutiennent au sujet des Pères antiniciéens le sentiment que nous combattons, se montrent, à notre avis, peu respectueux et peu soucieux de l'autorité de l'Église, alors qu'ils soutiennent que des personnages qu'elle vénère, qu'elle honore d'un culte public, ont pu

(1) *De Sent. Dionis.*, P. G., 25, 488.

(2) *Adv. Eun.*, lib. I, 4. P. G., 29, 509.

se tromper en une matière aussi importante que le dogme de la Trinité. Sans aucun doute, l'Église, en canonisant un saint, ne canonise pas ses ouvrages; on nous accordera du moins qu'elle ne saurait tolérer une erreur clairement professée, car la sainteté et l'erreur sont choses inconciliables. Lors donc qu'elle rend à un écrivain un culte public, comme elle le fait par exemple pour saint Justin, nous devons croire qu'elle n'a rien trouvé dans ses ouvrages qui ne soit conforme à la véritable doctrine, ou, du moins, susceptible d'être expliqué dans un sens orthodoxe.

Il n'est pas de notre sujet d'interpréter ici les passages des Pères antiniciéens qui ont pu donner lieu à des difficultés et demander des explications. Ce travail a déjà été fait par Georges Bull, D. Maran, les Bénédictins qui ont édité leurs ouvrages, pour ne parler que des plus anciens. Nous bornant au sujet spécial de cette étude, il nous suffira de donner quelques courts éclaircissements sur les difficultés que peut présenter leur manière d'envisager les Théophanies dans l'Ancien Testament.

Les Pères des trois premiers siècles eurent à combattre au sujet de la Trinité deux erreurs opposées, l'une affirmant en Dieu l'unité de nature, mais soutenant en même temps qu'il n'y a qu'une personne : c'était l'hérésie des juifs, et plus tard des Sabelliens; l'autre distinguait de telle sorte les personnes en Dieu que cette distinction entraînait la diversité des natures. Tels furent les hérétiques condamnés par les papes saint Calixte et saint Denis. Plusieurs des écrivains de cette époque combattent à la fois ces deux erreurs contradictoires, défendant en même temps l'unité de nature et la distinction des personnes. Toutefois, plus fréquemment peut-être, les Pères d'alors, tenant pour admise sans contestation l'unité de nature, se sont surtout préoccupés de défendre la distinction des personnes. Et, dans cette controverse, leur but principal était, non pas d'expliquer cette distinction, comment il faut l'entendre, mais bien de prouver qu'elle existe. Comme il n'y avait entre eux et leurs adversaires aucun désaccord touchant l'unité de Dieu qu'ils reconnaissaient comme eux, tout l'effort de leur polémique se portait à affirmer la distinction des personnes. Rien donc d'étonnant alors que, en l'absence de définitions et de formules précises qui n'ont été fixées que plus tard, les Pères se soient parfois servi d'expressions, de manières de parler matériellement inexacts et dépassant leur

pensée, expressions qui, prises à la rigueur, tendraient à affirmer la distinction des natures, et qu'ils n'auraient certainement pas employées dans une controverse où il se fût agi d'établir l'unité de nature en Dieu et la divinité du Fils. C'est précisément la remarque que fait saint Athanase à propos de saint Denys d'Alexandrie, dans le passage que nous avons cité précédemment.

Examinons maintenant, en particulier la doctrine des Pères anténicéens à propos des Théophanies de l'Ancien Testament. Voyons leur manière de parler, leur façon de concevoir les apparitions visibles du Verbe dans l'Ancienne Loi, les manifestations du Père par le Fils. Ils paraissent avoir cru que Dieu le Père, en raison de sa grandeur et de son immensité, n'a jamais pu apparaître, par lui-même, tandis que le Fils peut apparaître, et dans ses apparitions être, en quelque sorte, circonscrit dans un lieu défini. Que Dieu le Père, de sa nature, est invisible, que le Fils est ou peut devenir visible, c'est ainsi que le Père qui est invisible est manifesté dans la personne du Fils, personne rendue visible aux hommes.

Certains théologiens modernes veulent en conclure que les docteurs anciens n'ont eu de la Trinité qu'une connaissance vague, inexacte, incomplète, qu'ils n'avaient pas une notion nette de l'unité de nature dans trois personnes distinctes, qu'enfin ils croyaient que par nature le Fils est inférieur au Père. Le cardinal Franzelin, dans son traité, *De Deo trino secundum personas*, montre le peu de fondement de ces accusations, et comment il faut y répondre. Nous ne ferons guère ici que traduire, en l'abrégeant, ce qu'il a écrit sur ce sujet, et qu'il résume lui-même dans la proposition suivante :

« Les expressions des Pères orthodoxes au sujet de la mission
« du Fils, ainsi que de ses manifestations dans l'Ancien Testament,
« comme visible, et comme circonscrit dans un lieu défini, plutôt
« que le Père invisible et immense ; toutes ces expressions, di-
« sons-nous, élucidées par leurs propres explications et les
« principes qu'ils professent, ne doivent s'entendre que de la
« distinction réelle du Fils procédant par génération du Père
« comme de son principe, et non pas d'une distinction fondée sur
« la diversité des natures. Le plus souvent, elles ont trait à la
« nature humaine que le Fils devait prendre, ou avait prise, ou
« bien encore à une apparition locale produite par l'intermédiaire
« d'une créature. » L'éminent auteur confirme cette proposition

par une série de remarques fondées sur les Pères eux-mêmes. Il nous suffira de les mentionner ici, sans rapporter les textes qu'on trouvera, pour la plupart, parmi ceux que nous citerons tout à l'heure.

« D'abord, aucun des Pères ne dit que le Fils est ou peut devenir visible en sa propre nature divine, ni que cette nature soit inférieure ; ils ne disent pas non plus que le Fils, selon sa nature divine, ne soit pas immense et présent partout comme le Père. Ils enseignent seulement que le Fils peut devenir visible, et qu'il s'est rendu visible en effet, surtout en prenant la nature humaine, par laquelle Dieu le Fils est en même temps homme véritable, et encore dans l'Ancien Testament, par le moyen de la créature, c'est-à-dire par diverses manifestations décelant la présence du Fils comme personne envoyée par le Père, par conséquent personne distincte.

« Lorsque ces auteurs semblent ne pas reconnaître l'immensité au Fils qui apparaît, et paraissent lui attribuer une limite, ils n'ont pu entendre cette limite au sujet de la nature divine. mais ont alors, en pensée, sa nature humaine, selon laquelle véritablement le Fils n'est pas partout, et qui, lorsqu'il était sur la terre, n'était pas en même temps au ciel. Or, les anciens Pères considéraient les Théophanies de l'Ancien Testament comme des sortes de préludes de l'Incarnation et de l'apparition de Dieu dans la chair ; par conséquent, ils voyaient comme une ombre et une image de la nature que le Fils devait s'unir un jour dans toutes ces manifestations, feu, nuée, figure humaine, rapportées dans l'Écriture, comme aussi dans ces diverses actions de manger, de se mouvoir d'un lieu à un autre, qui sont également mentionnées. Bien souvent même, ils entendent les anthropomorphismes de l'Ancien Testament, comme prédisant l'humanité que le Verbe devait prendre un jour. Par suite de cette manière d'entendre les Théophanies, les Pères déniaient au Fils l'immensité et lui attribuaient une limite, un mouvement d'un lieu à un autre, entendant cela, non de sa nature divine, mais en tant qu'il apparaît sous des formes circonscrites et limitées, figures de l'humanité dont il devait se revêtir.

« Enfin, lorsque les Pères enseignent que le Fils, dans l'Ancien Testament, a été envoyé comme l'ange et le révélateur du Père

« et semblent croire que celui-ci, à cause de sa grandeur et de
 « son immensité, n'a pu apparaître par lui-même et en sa propre
 « personne, on ne saurait trouver dans cette doctrine l'erreur sur
 « la distinction des natures qu'on a coutume de leur imputer. En
 « effet, ils ne fondent pas la distinction qu'ils établissent entre le
 « Père et le Fils, dont l'un peut apparaître et l'autre ne saurait
 « être visible, sur la diversité de nature et d'immensité, qu'ils
 « reconnaissent ouvertement être la même dans le Père et le
 « Fils, mais sur le caractère différent des personnes qui fait que le
 « Père ne saurait être envoyé, tandis que le Fils peut-être a été
 « effectivement envoyé. Que la première personne ne puisse être
 « envoyée, la chose est certaine, tandis qu'il en est autrement pour
 « les deux autres. S'il s'agit du fait de l'apparition de Dieu dans
 « la chair, cette mission est assurément propre au Fils; elle ne
 « lui est point commune avec son Père qui l'envoie. Par consé-
 « quent, si, selon le sentiment commun des Pères, les Théo-
 « phanies de l'Ancien Testament sont comme le prélude de
 « l'Incarnation, ces auteurs ont pu à bon droit les rapporter au
 « Fils.

« Enfin, lorsqu'ils ont parlé des Théophanies, les Pères, sans se
 « préoccuper d'un autre ordre possible suivant lequel ces manifes-
 « tations auraient pu se produire, ordre dont l'Écriture ne parle
 « pas, enseignent simplement qu'en fait, ces apparitions, par
 « l'intermédiaire des créatures, sont propres à la personne
 « envoyée, le Fils, image substantielle du Père, et qu'ainsi le
 « Père ne saurait apparaître d'une manière visible (1). »

Il importe de ne pas perdre de vue les observations précédentes ;
 elles nous éviteront les explications que, sans cela, il faudrait
 donner aux textes que nous allons reproduire, car elles suffisent
 pour résoudre la plupart des difficultés qu'on pourrait soulever ; en
 même temps, par leur moyen, nous aurons de la pensée des Pères
 une intelligence plus précise et plus complète.

D. G. LEGEAY,
 de l'abbaye de Saint-Maur.

(1) *De Deo Trino*, thes. XI, 167-195, *passim*.

MATER DIVINÆ GRATIÆ

La théologie mariale a pris, de nos jours, un développement à la fois consolant et fécond pour la piété, que le grand Congrès de Lyon, au mois de septembre 1900 et celui qui vient de se tenir à Fribourg (Suisse), ont mis pleinement en lumière. Les encycliques immortelles de Léon XIII sur le Rosaire constituent à elles seules un monument doctrinal, une véritable dogmatique de la Sainte Vierge (1). C'est faire œuvre d'actualité que d'entrer dans ce mouvement, et œuvre thomiste d'aborder un point de marialogie dans une revue qui a pour objet de seconder les intentions du Souverain Pontife sur les diverses questions philosophiques et théologiques du temps présent.

Notre but ici est modeste. Nous n'essaierons pas de traiter à fond ce magnifique sujet; une invocation des litanies suffira à notre étude : *Marie, Mère de la divine grâce*. Elle scandalisait l'étroitesse janséniste, et, cependant, elle renferme tant de doux mystères, elle cache tant de profondeurs théologiques, elle résume tant de vérités fondamentales du christianisme !

Sans nous attarder aux diverses interprétations de ce titre, nous ferons remarquer qu'il rappelle à Marie son auguste maternité, la surabondance de ses grâces et son rôle comme distributrice des trésors célestes. Elle est la mère de la divine grâce, parce qu'elle est la mère de l'Auteur de la grâce, parce qu'elle a reçu la plénitude des grâces, parce qu'elle est la distributrice des grâces : trois questions qu'il serait intéressant d'approfondir.

C'est sur les deux dernières particulièrement que nous voudrions insister. Quant à la maternité divine, nous n'avons pas à établir ici ce dogme, ni ses multiples harmonies, ni son incompréhensible dignité, ni ses conséquences innombrables. Mais, puisque nous parlons de la grâce, il y a dans cette maternité un point de vue qui se rapporte à notre sujet et que nous aborderons en premier lieu.

(1) Nous avons tiré quelques conséquences de cet enseignement du Souverain Pontife dans un petit ouvrage intitulé : *Le Rosaire et la Sainteté*. Paris, Lethielleux, 1900.

Nous commencerons donc notre étude par cette double question : la maternité divine considérée comme grâce de sanctification ; la maternité divine comparée avec la grâce habituelle.

I

LA MATERNITÉ DIVINE COMME GRACE DE SANCTIFICATION

Deux sortes de grâces ont rempli Notre-Seigneur Jésus-Christ : l'une créée et accidentelle, l'autre substantielle et infinie. La grâce sanctifiante a inondé toutes les profondeurs de son âme, comblé toutes ses capacités, elle est devenue un abîme tellement plein que Dieu même, de sa puissance ordinaire, ne pourrait y ajouter. Mais, antérieurement à cette grâce accidentelle, nous devons concevoir en Jésus-Christ la grâce incréée de l'union hypostatique : celle-ci est le sacre par excellence du Messie, elle suffit déjà toute seule à le sanctifier. Qu'est-ce, en effet, que sanctifier une âme ? C'est l'élever, l'attacher à Dieu, lui conférer avec une participation de la nature divine l'adoption des enfants. L'union hypostatique fait tout cela et plus que tout cela. Elle rive l'humanité à Dieu par une étreinte si forte et si étroite qu'il en résulte une seule personne. C'est l'être divin que le Christ reçoit et non plus une participation créée. En vertu de ce lien éternel, Jésus mérite le titre d'enfant bien mieux que tous les justes par la grâce habituelle : il est le fils propre de Dieu, la grâce ne fait que des fils adoptifs. Enfin, l'union hypostatique exclut et le péché et la puissance même de pécher, car elle exige que toutes les actions appartiennent à la personne du Verbe, selon le principe : *Actiones sunt suppositorum*.

Le péché, dès lors, serait imputable au suppôt divin. Il répugne absolument que l'ombre du mal effleure cette humanité radieuse et immaculée que le Verbe vient gouverner. Ainsi, la grâce d'union est à elle seule un pouvoir éminent de sanctification, elle embaume le Christ tout entier, elle atteint toutes les profondeurs de sa nature humaine, les pénètre de cette onction joyeuse et divine qui fait de Jésus le plus beau des enfants des hommes.

Cette thèse de la sainteté substantielle de Jésus-Christ, bien qu'elle soit contestée par Durand et l'école scotiste, est enseignée

par la majorité des théologiens; les thomistes lui ont consacré de longues et belles pages (1).

Une question analogue peut se poser au sujet de la Sainte Vierge. Outre la grâce habituelle dont nous parlerons plus tard, y aurait-il en Marie une sorte de grâce substantielle? En d'autres termes, la maternité divine aurait-elle déjà toute seule la vertu de sanctifier? C'est le sujet que les scholastiques débattaient sous ce titre : *Utrum maternitas Dei seipsa sit forma sanctificans*?

L'école de Salamanque et bon nombre de théologiens répondent par la négative, mais des écrivains de marque, comme Ripalda (2), Christophe de Véga (3), soutiennent l'affirmative. Les raisons, de part et d'autre, sont exposées avec beaucoup de force et de subtilité. Nous n'avons pas à les discuter ici. Elles prouvent au moins, disons-nous avec Contenson, que la maternité divine réclame la sainteté pour Marie par des nécessités et des exigences irrésistibles que Dieu ne saurait violer. *Quæ saltem evincunt maternitatem illam, si non immediate sanctificet et formaliter, radicaliter tamen et remote, ac, si dicere fas est, EXIGITIVE, Mariam sanctificare* (4). Sans prétendre qu'elle soit une sainteté substantielle, comme la grâce d'union en Jésus-Christ, ni qu'elle suffise à justifier toute seule, n'étant qu'une relation par elle-même, nous estimons que la maternité divine peut être appelée une grâce de sanctification, parce qu'elle ne saurait être accordée à une créature, sans entraîner aussitôt la sainteté avec tous ses privilèges et tous ses effets : participation de la nature divine, amitié de Dieu, habitation de la Trinité, exclusion du péché, droit à l'héritage éternel. C'est ce que nous allons exposer à grands traits.

Et d'abord, la maternité de Marie demande une participation de l'être divin. Elle imite et reproduit, dans le temps, la génération par laquelle le Père engendre le Fils dans l'éternité. *Generatio temporalis Christi imago est generationis æternæ* (5). Unie à son Fils par un lien au moins aussi étroit que celui des autres mères, Marie a une vraie consanguinité avec lui et elle contracte par là une affinité

(1) Voir les superbes dissertations de GONET, *De Incarnatione*, disput. XI et disput. XX.

(2) *De ente supernatural.*, disput. LXXIX.

(3) *Theologia Mariana*, palæstra 26, n. 1602 et seqq.

(4) *Theologia Mentis et Cordis*, t. III, dissert. VI, cap. II, speculat. 2.

(5) B. ALBERTUS M. *Mariale*, cap. xxxviii.

merveilleuse et inouïe avec la divinité elle-même. Oui, *affinité*, parce que, consanguine du Christ, elle doit, par ce fait, entrer dans une réelle parenté avec la famille de son enfant ; c'est-à-dire avec la Trinité tout entière. Et c'est la plus forte des affinités qui se puisse concevoir, car celui qui est, par nature, fils de Dieu, est aussi, par nature, quoique d'une autre manière, fils de Marie. Seule, par l'opération qu'elle a exercée à l'égard de Dieu, lorsqu'il lui fut donné de l'enfanter, de le nourrir, Marie a atteint les frontières mêmes de la divinité (1). Ce voisinage et ce contact exigent une communauté de nature et de vie entre elle et Dieu ; c'est la Vierge surtout qui devra dire : Dieu est ma vie. Son être s'est écoulé en moi, comme ma chair est devenue la sienne ; il m'a élevé à son niveau : ce n'est plus moi qui vis, c'est lui qui vit en moi.

Dès lors elle mérite l'amitié divine. La mère a droit, sans aucun doute, à un amour qui n'est pas refusé aux enfants adoptifs. Un devoir de nature est imposé au fils d'aimer la mère, comme à la mère d'aimer le fils. Ni Dieu ni Marie ne peuvent se soustraire à une obligation aussi douce qu'elle est naturelle et sacrée. Cet amour est d'autant plus fort que l'union est plus étroite. Ici c'est l'union souveraine, la plus intime de toutes, une sorte d'union substantielle, comme dit le B. Albert, car quelque chose de la substance de Marie est devenue celle de Jésus-Christ, ainsi que le remarque saint Augustin : *Caro Christi caro est Mariæ* (2). La maternité divine ne se conçoit donc pas sans un amour mutuel et souverain entre Dieu et Marie ; il devient une force impétueuse et pénétrante qui les rive l'un et l'autre, les fait entrer, pour ainsi dire, l'un dans l'autre par la plus efficace et la plus merveilleuse des extases. Marie est toute mère ; son Fils lui appartient totalement. Aucune autre créature ne partage avec elle l'honneur de lui avoir donné le jour,

(1) Cette expression célèbre : *atteindre les frontières de la divinité* est communément attribuée à saint Thomas et elle traduit bien la pensée de l'Angélique Maître, qui parle de l'affinité avec Dieu, mais nous devons dire qu'elle est de Cajétan. Voici le texte entier de l'illustre commentateur : « *Nota quod junctio secundum carnalem consanguinitatem ad humanitatem assumptam a Verbo Dei vocatur in littera AFFINITAS ad Deum, ita quod consanguinei Christi, in quantum homo, sunt AFFINES Dei, ea ratione qua Deus deitatis est nomen, quæ nulli est consanguinea. Sed natura humana ab extra ad deitatis fines attingit, quasi uxor ab extra adveniens in thalamo uteri virginalis, et ideo genitrix illius affinis Deo constituta dicitur. Non omnibus tamen hujusmodi affinibus hyperdulia debetur..., sed soli Beatæ Virgini, quæ sola ad fines deitatis propria operatione naturali attingit, cum Deum concepit, peperit, genuit et lacte proprio pavit.* » Comment. in II^m II^æ, q. 103, a. 4.

(2) *Serm. de Assumpt.*, cap. v.

aucune autre non plus ne partagera cet amour de choix qui vient de la naissance. Jésus est tout entier pour sa mère comme sa mère est tout entière pour lui. Oui, il doit y avoir donation absolue de l'un à l'autre, pénétration de l'un dans l'autre. Remarquons que cette maternité divine est surnaturelle ; elle entraîne donc un amour du même ordre, c'est-à-dire cette charité surnaturelle et ineffable qui produit la sainteté.

L'amour de Dieu, en effet, est créateur. Nos affections supposent toujours un bien qui les attire, il n'en est pas ainsi de l'amitié divine. Pour nous, c'est l'objet qui ravit l'amour ; pour Dieu, c'est l'amour qui produit son objet (1). Dieu aime dans ses créatures ce qu'il y fait lui-même, comme en couronnant nos mérites il couronne ses propres dons. S'il a pour Marie un amour surnaturel et souverain, il doit la rendre souverainement agréable à ses yeux et réaliser en elle tout ce qu'il y a d'excellent et d'exquis dans le royaume du surnaturel. De même que tous les mondes de la nature, monde corporel et monde angélique, sont réunis dans l'homme, qui devient de la sorte le résumé de la création, *microcosmus naturæ*, ainsi toutes les merveilles du surnaturel sont condensées en Marie, qui est le chef-d'œuvre et le résumé de la grâce, *microcosmus ecclesiæ*. L'amour créateur a fait en elle tout ce qu'il y a de parfait dans chacun des Saints : pureté des vierges, force des martyrs, dévotion des confesseurs, sagesse des docteurs, détachement des anachorètes (2). Oui, elle est souverainement sainte parce qu'elle est souverainement aimée.

Mais la charité et la sainteté ne se comprennent pas sans une intimité spéciale avec l'adorable Trinité : c'est le suave mystère que la théologie appelle l'habitation des trois Personnes dans les âmes justes. La grâce consacre notre âme de son invisible onction et en fait un temple qui appelle l'hôte divin ; elle établit, au moyen de la charité, une amitié parfaite avec Dieu. Or, l'amitié veut jouir, et il n'y a pas jouissance entière partout où il y a séparation. Voilà pourquoi l'amitié tend de toutes ses forces au rapprochement, et, si elle ne l'obtient pas, c'est par une impuissance qui la désole. Du moins, on cherche à la réaliser en pensée, cette réunion, et plus

(1) Cf. I^{re} II^{re}, q. 110, a. 1.

(2) Voir le beau sermon de SAINT THOMAS DE VILLENEUVE, CONC. 3, *in festo Nativ.* B. V. M.

d'une fois on charge l'esprit de faire un voyage à la place du cœur prisonnier. Si l'amitié humaine doit gémir de son infirmité, l'amitié divine, elle, tient à son service une puissance infinie. L'union est aussitôt faite que désirée : Dieu est à l'âme, l'âme est à Dieu. Par la grâce, la Trinité est plus réellement présente au juste que le juste n'est présent à lui-même.

La maternité divine exige pour Marie cette habitation spéciale, à raison des rapports qu'elle établit avec chacune [des trois Personnes.

Comme on l'a répété tant de fois, Marie est l'associée du Père dans la génération du Fils, et elle peut dire la même parole : *Filius meus es tu, ego hodie genui te* (1). Il faut, sans doute, se garder d'une exagération qui serait une grave erreur. En donnant la naissance à Jésus, Marie ne le fait pas être Dieu, ne lui communique pas l'être divin, et le Père, en l'engendrant dans l'éternité, ne le fait pas être homme; mais puisque le même Christ est à la fois Dieu et homme, Marie est véritablement la mère de Celui qui est le fils du Père Éternel, et le Père Éternel est vraiment le père du fils de Marie, et il l'engendre d'une nouvelle manière dans le sein de la Vierge. On connaît à ce propos les paroles de Bossuet : « Pour établir avec vous une société éternelle, il a voulu que vous fussiez la mère de son Fils unique, et être le Père du vôtre. O prodige ! ô abîme de charité ! quel esprit ne se perdrait pas dans la considération de ces complaisances incompréhensibles qu'il a eues pour vous, depuis que vous lui touchez de si près par ce commun Fils, le nœud inviolable de votre sainte alliance, le gage de vos affections mutuelles, que vous vous êtes donné amoureusement l'un à l'autre... » (2) ?

Est-il possible, dès lors, que le Père n'habite pas avec Marie ? Ne doit-il pas vivre d'une présence toute particulière avec celle qui est appelée sa *comparentalis* (3), son associée dans la génération d'un même fils, qui appartient à tous les deux, quoique d'une manière différente ?

Et que dire des rapports avec la seconde Personne ? Le Fils a voulu habiter dans le sein de Marie et vivre ensuite à son contact.

(1) Ps. II, 7.

(2) Deuxième sermon, pour le vendredi de la sem. de la Passion, I^{re} partie.

(3) Expression de Denys le Chartreux.

Mais croira-t-on que ce contact matériel lui ait suffi ? C'est surtout dans l'âme de sa mère qu'il est entré par une présence tout insigne de sa divinité : sa personne adorable s'est unie à cette âme bien-aimée dans un baiser plus doux encore et plus fort que celui dont ses lèvres pressaient les lèvres de Marie.

Enfin, le Saint-Esprit a couvert Marie de son ombre, il est survenu en elle comme dans son temple et son sanctuaire de prédilection : il a fait d'elle sa coopératrice dans l'Incarnation, pour cette œuvre de miséricorde et d'amour qui est appropriée à la troisième Personne. L'Esprit de grâce doit prendre en elle ses délices et se créer dans son cœur une demeure plus belle et plus chérie que celle qu'il se choisit dans les justes les plus parfaits.

Nous pouvons bien dire à la Sainte Vierge : *Dominus tecum*. Le Seigneur est avec vous, non seulement par la présence de son humanité, mais aussi et surtout par l'habitation des trois Personnes dans votre âme pleine de grâce.

Un autre privilège de la sainteté est le pouvoir d'impétration par lequel les justes savent agir si efficacement sur la bonté de Dieu. Cette puissance irrésistible appartient à Marie en vertu de sa maternité. Infiniment aimée de son Fils, elle lui est incomparablement agréable, et il n'est pas possible qu'elle essuie un refus auprès de celui qui lui doit obéissance. « L'homme, s'écrie le pieux Arnould de Chartres, peut s'approcher de Dieu avec assurance : devant le Père il a pour plaider sa cause le Fils, et devant le Fils, la Mère. Le Fils montre au Père ses blessures et son côté ouvert, Marie montre au Christ le cœur sur lequel il a reposé et le sein qui l'a nourri. Il ne saurait y avoir de refus là où prient plus éloquemment que toutes les langues ces souvenirs de la bonté, ces insignes de l'amour (1). »

Il n'est pas concevable qu'une créature ait droit à l'amitié divine et qu'elle reste dans le péché. c'est-à-dire que cette auguste maternité exclut et le mal et la puissance même du mal. Être mère de Dieu est un privilège inamissible, éternel ; il réclame entre Marie et son Fils un amour inamissible, éternel, qui ne permet pas au

(1) « *Securum accessum jam habet homo ad Deum, ubi mediatorem causæ suæ Filium habet ante Patrem, et ante Filium, Matrem. Christus, nudato latere, Patri ostendit latus et vulnera; Maria Christo pectus et ubera. Nec potest esse repulsa ubi concurrunt et orant omni lingua disertius hæc clementiæ monimenta et charitatis insignia.* » ARNOLDUS CARNOTENSIS, *Tract. de Laudibus Virginis*.

péché de se montrer même une seule fois. Ainsi la gloire béatifique et la maternité divine ont ce commun privilège d'exclure la possibilité de pécher : la gloire, parce qu'elle fixe la volonté dans le parfait, l'enchaîne irrévocablement à sa fin dernière, au souverain bien qui rassasie tous ses désirs et remplit toutes ses capacités ; la maternité divine, parce qu'elle entraîne des droits, des grâces et des privilèges tels que tous les défauts du libre arbitre sont enlevés (1). Cette doctrine de saint Thomas est également enseignée par saint Bonaventure (2), le B. Albert le Grand (3), et, avant eux, par les Pères de l'Église. La tradition peut se résumer dans cette parole de Richard de Saint-Laurent : « Marie a eu le privilège de l'impeccabilité du moment qu'elle a conçu le Fils de Dieu. *Quod peccare non potuit ex quo Filium Dei concepit* (4). » Si quelques théologiens plus récents ont semblé n'être pas de cet avis, la divergence est dans les expressions plutôt que dans les choses (5).

Enfin cette maternité confère certains droits à l'héritage éternel. Si l'enfant par adoption est appelé à jouir des biens étrangers, la mère par nature ne peut-elle prétendre à l'apanage de son fils ? Or la béatitude éternelle est due au Christ comme un bien naturel qui lui revient de droit à raison de l'union hypostatique. Il faut bien aussi que Marie, son héritière nécessaire et principale, possède ce royaume, qu'elle a d'ailleurs si bien mérité par sa correspondance héroïque à toutes les grâces. De pieux auteurs vont plus loin, et, poussant l'argument jusque dans ses dernières conséquences, soutiennent que la Sainte Vierge est, par sa maternité, reine de tout l'univers. Car, si elle est mère, elle est héritière nécessaire de tout le patrimoine du Fils : *Si mater, et hæres*. Le Fils de Marie a reçu le domaine sur toutes choses, et par droit de naissance en vertu de l'union hypostatique et de par droit de conquête en vertu de ses travaux et de ses mérites. Marie sera de droit reine

(1) « *Potentia peccandi aufertur dupliciter. Vel per hoc quod liberum arbitrium ultimo fini conjungitur qui ipsum implet ut nullus defectus in eo remaneat, et hoc fit per gloriam... Alio modo aufertur per hoc quod gratia tanta infundatur quæ omnem defectum tollat, et sic in Beata Virgine, quando concepit Dei Filium ablata est peccandi potentia, quamvis in statu viæ ipsa Virgo remaneret.* » S. THOMAS, in III, dist. 13, q. I, art. 2, quæstiunc. 3, solut. 3, ad 2.

(2) In III, dist. 3, p. I, art. 2, q. 3, ad 4.

(3) Super *Misus est*, cap. CLXXX.

(4) II lib. de *Laud. Virg.* prærogat. sept.

(5) Voir le P. TERRIEN, *la Mère de Dieu*, t. II, ch. IV, p. 77. Paris, Lethielleux, 1900.

avec lui. Voilà pourquoi nous l'appelons notre Souveraine, par antonomase, Notre-Dame (1). Tel est bien l'enseignement des Pères. « Celui qui est né de la Vierge étant roi et seigneur, dit saint Athanase, sa Mère est vraiment reine et souveraine (2). » Et saint Jean Damascène : « Marie est devenue reine des créatures en devenant mère du Créateur (3). — Il fallait bien que la Mère possédât toutes les richesses du Fils (4). » Saint Bernardin de Sienne a célébré avec beaucoup d'éloquence et de piété la puissance royale de Marie. Voici quelques paroles de ce beau sermon, qu'il faut lire en entier : « Tout ce qui obéit à la Trinité obéit à Marie... Tout ce qui est soumis au gouvernement divin est soumis à celui de la glorieuse Vierge (5). »

Nous n'avons pas besoin de pousser plus loin cette démonstration ; il est assez clair que la maternité divine ne saurait aller sans l'état de justice et que, si elle n'est pas la forme même de la sainteté, elle en est la racine et le fondement, elle en réclame les effets et les privilèges. Il y a là de ces convenances supérieures, de ces exigences morales qui obligent Dieu et engagent son honneur. La maternité de Marie est donc une grâce de sanctification ; il nous reste à la comparer avec la grâce habituelle.

II

LA MATERNITÉ DIVINE ET LA GRACE HABITUELLE

On pourrait ne voir d'abord dans la maternité de la Sainte Vierge que le simple fait d'avoir donné au Christ la chair et le sang, de l'avoir porté dans son sein et nourri de son lait. Cette considération de l'ordre purement physique, bien qu'elle ne soit pas à dédaigner, ne constitue pas la vraie dignité de Marie.

(1) CONTENSON. Dissert. III, cap. II, specul. 2, nona prærogativa.

(2) « Quandoquidem ipse rex est qui natus est ex Virgine idemque Dominus est Deus ea propter et Mater quæ eum genuit et regina et domina proprie et vere censetur. » *Sermo de Deipara.*

(3) « Maria rerum omnium conditarum domina effecta est, cum Creatoris mater extitit. » *De fide orthodoxa*, lib. IV, cap. IV.

(4) « Oportebat Dei Matrem ea quæ sunt Filii possidere. » *De Assumpt.*

(5) « Toti creaturæ serviunt gloriosæ Virgini quot serviunt Trinitati. Omnes enim creaturæ, quemcumque gradum obtineant sive spirituales, ut Angeli, sive rationales, ut homines, sive corporales, ut corpora cælestia vel elementa... quæ omnia sunt divino imperio subjugata, eadem gloriosæ Virgini sunt subjecta. » *Serm.* 61, art. 3.

La grâce lui est, à ce point de vue, bien préférable, et ainsi s'expliquent les témoignages des Pères, que Marie fut plus heureuse de concevoir Dieu par la foi que par la chair, de le porter dans son cœur par la grâce que dans son sein par la maternité. Notre-Seigneur parle dans le même sens, lorsqu'il répond à la pieuse femme qui vantait ce privilège trop matériel : « Heureux plutôt ceux qui écoutent la parole Dieu et la mettent en pratique (1). »

Mais considérons cette maternité sous son vrai jour, comme se terminant à la production de l'Homme-Dieu, comme établissant avec Dieu ces rapports de parenté et d'affinité qui font toucher Marie aux frontières de l'infini, et entraînent pour elle d'ineffables privilèges. Ainsi entendue, elle est incomparablement supérieure à la grâce, et sous de nombreux rapports.

En premier lieu, elle appartient à un ordre plus relevé des communications divines. Le Seigneur se communique selon trois degrés ou trois hiérarchies de perfections. Il y a d'abord l'ordre de la nature dans lequel il se révèle comme créateur avec ses attributs essentiels, sa puissance infinie, sa sagesse, sa bonté, sa beauté. C'est la phrase insondable, le livre immense (2) qui nous apprend à lire mieux que tous les ouvrages des savants, le nom et les idées du suprême artiste. Aussi bien, d'après saint Thomas (3), est-il préférable d'acquérir la science dans la nature que par l'intermédiaire d'un maître. Les livres ou les paroles ne sont que le signe de la pensée humaine, la nature est le signe direct de la pensée divine.

Ensuite l'ordre de la grâce, qui est une participation très parfaite de la vie intime de Dieu, un écoulement de son être fécond, et qui fait de notre âme le miroir fidèle où le Ciel se contemple et se

(1) Luc., xi, 272-8.

(2)

« Le monde est un livre
Sans fin ni milieu,
Où chacun, pour vivre,
Cherche à lire un peu.
Phrase si profonde,
Qu'en vain on la sonde :
L'œil y voit un monde,
L'âme y trouve un Dieu. »

VICTOR HUGO, *Chants du Crépuscule*, xx.

(3) III P., q. xii, a. 3, ad 2.

reconnaît. Il nous met, pour ainsi dire, au niveau de la Trinité, rend les trois Personnes présentes dans nos cœurs, et commence dès ici-bas cette félicité qui s'achève dans la vision et les ravissements de la gloire. Enfin, au-dessus de toutes les hiérarchies du créé, l'ordre hypostatique; celui-ci ne se contente plus d'une participation accidentelle de Dieu, il atteint Dieu lui-même et fait toucher à sa personne sacrée, de sorte qu'une nature humaine subsiste en cette personne et par cette personne. Autant le ciel est éloigné de la terre et l'orient de l'occident, comme parle l'Écriture, autant et plus encore l'ordre de la grâce est supérieur à celui de la nature, et l'ordre hypostatique à celui de la grâce. C'est Jésus-Christ qui est à proprement parler dans l'ordre hypostatique, mais la maternité divine y appartient en quelque manière. L'Incarnation a produit une relation ineffable dont Jésus et Marie sont les deux termes. Puisque l'un des termes, Jésus, est dans cet ordre, l'autre qui lui correspond, Marie, doit s'y rapporter également. La maternité de la Vierge va donc toucher par certains côtés à l'ordre hypostatique et, par là même, dépasser comme à l'infini la dignité de la grâce.

De là découle une autre différence : l'union que la grâce établit entre Dieu et l'âme est beaucoup moins étroite que celle de la maternité divine. Celle-ci est presque substantielle, comme nous l'avons remarqué avec le B. Albert le Grand. Marie et le Christ sont, pour ainsi dire, une seule chair : quelque chose de la substance de la mère a été saisi, élevé, transformé par le Verbe; elle a reçu le sceau, l'empreinte de la divinité : Dieu et elle se sont embrassés, dans cette efficace et douce étreinte dont est résulté une seule personne. L'auguste Vierge, qui a donné cette portion de sa substance, conservera donc avec le Christ un lien indissoluble et fort comme l'éternité. De là pour elle ces droits, ces privilèges, ces rapports d'intimité qui la rendent plus chère à Dieu que ne le fait la grâce ordinaire pour les autres justes.

La grâce jette bien dans l'âme des racines profondes et durables; elle s'y établit avec une force qui enlace toutes les puissances de l'être, et il faut une secousse violente pour l'en arracher. Mais elle peut être ébranlée et, ainsi qu'une triste expérience le prouve si fréquemment, il y a des tempêtes qui brisent sa résistance : si énergique qu'on la suppose, elle n'est pas inamissible. La maternité divine n'a rien à redouter; il n'y a pas d'attaque, pas de mort pour

elle. On ne conçoit pas que Marie puisse perdre ses titres, son Jésus, qui est sa propriété éternelle. Éternellement elle aura droit au respect et à l'amour de son Fils, ce qui exclut, nous l'avons dit plus haut, la puissance même de pécher.

Une prérogative de la grâce est de nous conférer l'adoption divine. Les héros de l'antiquité païenne devaient recourir à de sacrilèges fables pour se faire appeler les fils d'un dieu. Pour nous, c'est une réalité, nous sommes entrés par la grâce dans la famille céleste, et devenus enfants, devenus héritiers, nous pouvons répéter avec fierté la parole de saint Paul : « *Genus sumus Dei*. Nous sommes de la race de Dieu (1). »

La maternité divine inclut ce privilège, elle suppose déjà que Marie est fille adoptive de Dieu, car nous avons montré que cette dignité entraîne tous les effets de la grâce. Nous allons voir que la maternité par nature est supérieure à la filiation adoptive (2). Celle-ci ne produit qu'une parenté spirituelle et mystique, la maternité de la Sainte Vierge établit une parenté de nature, une relation de consanguinité avec Jésus-Christ et d'affinité avec la Sainte Trinité tout entière. La filiation adoptive n'engage pas si strictement Dieu à notre égard ; la maternité divine impose à Jésus ces devoirs de justice que les enfants doivent par une obligation de nature à leurs parents, et elle confère à Marie domaine et pouvoir sur Jésus, car c'est là un droit naturel qui accompagne la dignité maternelle.

Jésus assurément, le plus affectueux et le plus obéissant de tous les fils, n'enlèvera pas ce privilège à l'auguste Mère dont il est l'amour et la propriété.

Les enfants adoptifs même les plus élevés dans la gloire ne méritent que le culte de *dulie* ; la mère de Dieu a droit au culte d'*hyperdulie*, qui est d'une espèce et d'un ordre supérieurs, parce qu'il honore cette perfection unique en vertu de laquelle Marie touche aux frontières de la divinité (3). Nous croyons donc, avec de nombreux théologiens, que la maternité divine dépasse presque à l'infini toutes les prérogatives des enfants adoptifs.

(1) *Act.*, xvii, 28-29.

(2) « *Quidquid claudit alterum in se plus est eligendum quam illud quod non claudit alterum in se. Sed esse matrem Dei per naturam claudit in se esse filium Dei adoptivum.* » B. ALBERTUS M., *Mariale*, q. cxxi, ad 4.

(3) Voir S. THOMAS et le Commentaire de Cajétan, II^a II^{ae}, q. 103, a. 4.

Quatrième différence, les autres grâces ne sont en Marie qu'une propriété de sa maternité divine. Ce qui fixe la mesure des grâces à départir à une créature, c'est la dignité ou la fonction à laquelle Dieu la destine (1). Le rôle suréminent de Mère du Christ appelait des grâces proportionnées, et, dans la pensée éternelle, l'élection à la maternité devait précéder l'élection à ces sortes de grâces. Tout cet ensemble de dons incomparables devait être un moyen, une préparation à l'office et à la gloire de la maternité. Dieu, qui décrète la fin avant les moyens, a voulu la maternité de Marie avant les autres dons ; ils ne sont qu'un écoulement de cette source première. Nous concluons, avec Suarez, que la dignité de mère de Dieu a, sur la grâce, l'excellence de la nature sur les propriétés, de la source sur les ruisseaux, de la cause sur l'effet, du terme final sur les dispositions qui le préparent (2).

La maternité divine, au contraire, ne saurait aucunement découler de la grâce. Ce ne pourrait être que par la voie de mérite ; or le mérite n'atteindra jamais jusque-là. C'est un axiome aussi célèbre qu'incontestable qu'un être ne peut agir en dehors de son ordre. Qu'il réalise l'idéal de cette espèce, épuise toute la beauté de cet ordre, c'est tout ce qui est permis à ses efforts ; une loi essentielle, inéluctable est là pour l'arrêter et lui dire : Tu n'iras pas plus loin. La maternité divine est en dehors de la sphère du mérite. Ce qui est dans le rayon et la portée du mérite, c'est l'augmentation de la grâce, et la gloire, qui est le terme et le couronnement de la grâce. Mais le privilège d'être mère de Dieu dépasse toutes les hiérarchies du créé, puisqu'il appartient à l'ordre hypostatique et divin. De même donc que la nature ne franchira jamais les bornes de la grâce, jamais non plus la grâce ne franchira les frontières de l'ordre hypostatique, auquel se rapporte la maternité de Marie. Observons, d'ailleurs, que cette dignité et l'Incarnation sont deux termes corrélatifs : mériter l'un serait mériter l'autre. Or nous savons que l'Incarnation est le bien infini que personne n'a pu et ne pourra mériter. Il est clair aussi que la Sainte Vierge n'a point mérité son élection à la maternité divine. Le principe du mérite,

(1) III. P., q. 27, a. 4.

(2) « *Comparatur hæc dignitas matris Dei ad alias gratias creatas tamquam prima forma ad suas proprietates ; et e converso alix gratix comparantur ad ipsam sicut dispositiones ad formam. Est ergo hæc dignitas matris excellentior, sicut forma perfectior est proprietatibus et dispositionibus* ». In III P., disp. I, sect. 2, n° 4.

dit l'axiome théologique, ne tombe point sous le mérite. Cette élection est le principe de toutes les grâces, de tous les mérites, de toutes les gloires de Marie. Elle est donc entièrement gratuite, elle est la grâce insigne, unique, source et mesure de toutes les autres.

Il faut reconnaître cependant que Marie a mérité cette faveur de ce titre de convenance, de ce droit d'amitié qui a tant de pouvoir sur le cœur de Dieu. Si les saints de l'alliance antique ont pu hâter l'époque de l'Incarnation par leurs ardents désirs, leurs instances ferventes, leurs prières multipliées, Marie a dû y contribuer plus que tous ensemble. De plus, elle a mérité, en vertu des grâces déjà reçues, le degré de pureté et de sainteté qui la disposait à devenir la digne Mère de Dieu. *Meruit ex gratia sibi data illum puritatis et sanctitatis gradum ut congrue posset esse mater Dei* (1).

Mais ceci n'est qu'un point de vue secondaire. Il reste acquis que les grâces dérivent de la maternité et non réciproquement, et cela suffit pour relever la maternité divine au-dessus de toutes les grâces.

Une autre considération nous fera voir mieux encore cette différence. Si excellente que soit la plus élevée des grâces, elle n'est pas le dernier mot du Tout-Puissant : il peut y avoir mieux. Elle ne reproduit Dieu que d'une manière limitée, et, comme la perfection divine peut être participée à l'infini, il restera toujours une distance infranchissable. Après la grâce parfaite, on peut en concevoir de plus parfaites : plus haut, toujours plus haut, et ainsi de suite, sans jamais atteindre au sommet. C'est d'ailleurs l'application de cette théorie générale — soutenue par saint Thomas, Suarez et la plupart des théologiens contre Durand, Henri de Gand, Arriaga — que Dieu peut toujours produire quelque chose de plus excellent que tout ce que nous concevons de parfait soit dans l'ordre de la nature, soit dans l'ordre de la grâce. Mais la maternité divine a une dignité infinie, et, dans un sens, Dieu ne peut rien faire de mieux. Et en effet, toute relation tire sa nature et sa dignité de son terme : ici le terme, le Fils de Marie, est infini ; la maternité doit l'être également, et, dès lors, on ne saurait imaginer une plus grande merveille, de même qu'il est impossible

(1) III P., q. II, a. XI, ad 3.

d'aller plus loin que l'infini. La Sainte Vierge est revêtue du soleil, c'est-à-dire de la dignité de son Fils; toutes les étoiles des grandeurs créées la couronnent et sa dernière parure est faite de l'infini. « La Bienheureuse Vierge, dit saint Thomas, par cela même qu'elle est mère de Dieu, reçoit une sorte d'infinité du bien infini qui est Dieu, et, à ce point de vue, il ne peut y avoir rien de plus parfait, de même qu'il ne peut être rien de plus parfait que Dieu (1). » Et le B. Albert : « Le Fils donne à la perfection de sa mère une véritable infinité, car on connaît l'arbre à la valeur de son fruit (2). »

Ainsi, Dieu peut aller au delà du temps et de l'espace, mais il ne peut aller plus loin que le prodige de la maternité de Marie; il peut nous donner une terre nouvelle et des cieux nouveaux, il ne peut pas faire une mère plus parfaite que la mère d'un Dieu (3).

Ceci nous suggère une nouvelle prééminence de la maternité divine sur la grâce. Marie, en vertu de sa maternité, est la première dans les voies divines et devient l'aînée de la création. La grâce ne fait point cela. Sans doute, elle nous place au-dessus de toutes les frontières de la nature, plus haut que le monde, plus haut que la substance angélique considérée toute seule; elle élève l'âme jusqu'aux derniers sommets du créé, et l'établit, en quelque manière, l'aînée des créatures, puisque toutes les choses de l'univers sont pour les élus. Mais ce n'est là qu'un sens secondaire et qu'un point de vue accidentel, tandis que la maternité constitue véritablement la sainte Vierge, l'aînée de la création et dans l'ordre de la nature et dans celui de la grâce.

Ce n'est point cependant que la volonté de créer Marie ait précédé, dans la pensée divine, le décret de produire le monde. Sans la chute de l'homme point d'Incarnation, partant point de maternité divine.

Nous savons que l'opinion contraire a d'illustres représentants; elle a séduit de nos jours des âmes ardentes, des mystiques pleins

(1) « *Beata Virgo ex hoc quod est mater Dei habet quamdam infinitatem ex bono infinito quod est Deus, et ex hac parte nihil potest fieri melius, sicut non potest aliquid esse melius Deo.* » I. P., q. 25, a. 6, ad 4.

(2) « *Filius infinitat matris bonitatem, omnis enim arbor ex fructu cognoscitur.* » *Mariale*, cap. ccxxx.

(3) « *Majorem mundum potest facere Deus, majorem matrem quam matrem Dei facere non potest.* » S. BONAVENTURA, *Speculum*, cap. VIII.

d'idéal pour lesquels le monde entier serait vide s'ils n'y trouvaient point Jésus. Ont-ils bien considéré que ce nom même qui leur est si doux, Jésus, donné par Dieu comme le nom propre, le nom caractéristique exprimant la vraie nature du Verbe incarné, signifie Sauveur? Donc, s'il n'y avait point eu de pécheurs à sauver, Jésus ne serait pas.

Ce n'est pas ici le lieu de traiter à fond ce sujet célèbre, il nous suffira d'une simple remarque. On a défié ces auteurs de nous apporter de l'Écriture, des Pères ou des Conciles, un seul témoignage clair qui assigne une autre cause de l'Incarnation que le salut du genre humain. Les promesses de l'Ancien Testament annoncent, dans le Messie, ce rôle de Sauveur qui doit briser la tête du serpent (1), laver de nombreuses nations dans son sang (2), effacer l'iniquité du monde (3). Le Nouveau Testament l'appelle Jésus, affirme que sa mission est de sauver les hommes de leurs péchés (4), de se faire le médecin de l'humanité malade (5), de donner la vie à ceux qui croient en lui, de guérir le monde (6), de racheter les pécheurs (7). Les Pères s'expriment avec plus de clarté encore. Saint Athanase : « Que le Fils de Dieu se soit fait homme, cela ne serait jamais arrivé, si la nécessité des hommes n'en eût été la cause (8). » — « Si nous n'avions pas péché, dit saint Cyrille d'Alexandrie, le Fils de Dieu n'aurait jamais pris notre ressemblance (9). » On connaît la formule incisive de saint Augustin : « *Si homo non peccasset, Filius hominis non venisset*. Si l'homme n'avait point péché, le Fils de l'homme ne serait point venu (10). »

Comme il est aisé de le constater, les Pères, non seulement n'invoquent pas d'autres motifs de l'Incarnation, mais ils les excluent expressément en vertu de leurs formules : *nisi, si... non*.

(1) *Gen.*, III, 15.

(2) *ISA.*, LII, 15.

(3) *DAN.*, IX, 25.

(4) *MATTH.*, I, 21.

(5) *LUC.*, V, 31-32.

(6) *JOAN.*, III, 16-17.

(7) *I. Tim.*, I, 15.

(8) « *Quod autem Filius Dei homo factus est, nunquam accidisset, nisi hominum necessitas causam præbuisset*. » III. *Cont. Arianos*.

(9) « *Si non peccassemus, neque factus esset nobis similis Filius Dei*. » *Dialog. 5 de Trinit.*

(10) *Serm. 8 de verbis Domini*.

D'ailleurs, dans la matière présente, ne pas assigner d'autres raisons, c'est positivement les exclure. Il s'agit d'un fait surnaturel qui dépend uniquement de la volonté divine et que la révélation seule nous permettrait d'affirmer. Or une révélation, qui n'est pas mentionnée dans la tradition catholique, est de soi nulle : le silence, dans ce cas, est une vraie dénégation. Oui, ne pas indiquer d'autres motifs, c'est les bannir. Bien donc que la puissance divine ne soit pas limitée à l'ordre actuel, qu'elle eût pu agir autrement, nous devons conclure que, en fait, l'Incarnation n'aurait pas eu lieu sans le péché de l'homme. *Ita quod, peccato non existente Incarnatio non fuisset* (1). L'autre opinion nous paraît plus séduisante que solide.

Dans quel sens donc Marie est-elle, après Jésus, l'ainée des créatures? Quoique Dieu ait décrété l'Incarnation comme moyen de sauver l'homme, il a voulu que toutes choses fussent orientées vers le Christ comme vers leur centre et dirigées vers lui comme vers leur fin et leur idéal. Dans l'ordre de l'intention et de la causalité finale le Christ était le premier en vue, puis la création, la gloire, la justification, la permission du péché, bien que ce soit l'inverse dans l'ordre de l'exécution et de la causalité matérielle (2). Ainsi, sans la chute de l'homme Jésus ne serait pas ; mais, en décrétant l'Incarnation pour réparer cette chute, Dieu voyait plus loin, il regardait avant tout son Christ, et il ordonnait que tout ce qui existerait serait pour lui et que lui serait la fin de tout. De la sorte, Jésus a été le premier dans la pensée éternelle, le premier dans les voies du Tout-Puissant, le premier en tête des œuvres divines.

C'est en un sens analogue que Marie, inséparable de Jésus dans le plan miséricordieux, est l'ainée de la création, la première dans la pensée et les œuvres de Dieu. L'Éternel décrétait en même temps l'existence de Marie et le fait de l'Incarnation, et il contemplait d'avance, dans le même tableau, la figure radieuse de son

(1) III. P., q. I, a. 3.

(2) « *Hunc inter divina decreta ordinem esse constituendum, quod scilicet in genere causarum finalis prius fuit in ordine intentionis decretum Incarnationis decreto creationis, glorificationis, justificationis et permissionis peccati, cum posterioritate in genere causarum materialis jam explicata ; in ordine tamen executionis decretum creationis fuit prius, postea decretum justificationis deinde decretum reparationis ab illo, ac tandem decretum glorificationis.* » GONET, *De Incarnat.*, disp. V, a. 2, colliges primo.

Christ et la figure immaculée de Marie. La Sainte Vierge prend ainsi place à côté de Jésus dans les prophéties et à elle s'appliquent les magnifiques éloges des livres sapientiaux.

Elle est encore l'aînée de toutes les créatures, même dans l'ordre surnaturel, parce qu'elle est l'idéal de toute perfection et de toute pureté, le modèle de notre prédestination. Saint Augustin l'appelle *formam Dei*, le moule de Dieu. De même que le Seigneur s'est servi de Marie pour former son premier élu, de même veut-il que tous ses saints soient jetés dans ce moule virginal, et quand ils en sortent, ils sont des christes, des prédestinés.

Enfin elle est l'aînée de la création, parce qu'elle est le souverain chef-d'œuvre, la première et la dernière invention de Dieu. La sublime invention divine, qui faisait tressaillir Isaïe (1), c'est l'Incarnation de Jésus et la maternité de Marie. Dieu a épuisé là, pour ainsi dire, tous les trésors de la nature et de la grâce. L'éternité s'est en quelque sorte ébranlée, les siècles ont été comme en travail pour enfanter cette merveille qui est appelée *negotium sæculorum*, la grande affaire des siècles. Et, quand le Tout-Puissant l'a eu réalisée, quand il a eu produit son Christ et la Mère de son Christ, les siècles ont pu se reposer, car c'était la plénitude des temps; et Dieu même s'est reposé pour admirer et pour contempler son chef-d'œuvre, pour voir que c'était beau, car c'est ici le cas de dire: *Vidit Deus quod esset bonum* (2).

Voilà de quelle manière la maternité divine dépasse tous les effets et tous les privilèges de la grâce habituelle. Elle est au-dessus de toute grâce, elle est la grâce des grâces. Oui, c'est à une grâce divine, infinie que Marie doit d'être mère: *Mater divinæ gratiæ*.

Mais l'invocation des litanies comporte d'autres significations, et nous ne la comprendrons entièrement qu'après avoir étudié en Marie la plénitude des grâces et le rôle de distributrice des grâces.

(A suivre.)

FR. ÉDOUARD HUGON,
O. P.

(1) « *Notas facite in populis adinventiones ejus.* » Is., XII, 4.

(2) *Gen.*, I.

LA VIE SCIENTIFIQUE

LA PHILOSOPHIE EN AMÉRIQUE

DEPUIS LES ORIGINES JUSQU'À NOS JOURS

(2^me article)

L'influence écossaise.

Comme nous l'avons vu précédemment (1), ce fut sous l'action prépondérante et le contrôle exclusif des ministres puritains que naquit le mouvement intellectuel dans la Nouvelle-Angleterre. « Le motif théologique, qui, plus que tout autre peut-être, a donné l'impulsion et la direction à la spéculation philosophique dans ce pays (2) », a conservé longtemps et est loin d'avoir perdu son autorité, même à l'heure présente. C'est là un fait qu'il ne faut pas perdre de vue, car il a été longtemps la principale des influences qui ont présidé au développement de la philosophie sur ce continent. S'il s'est rencontré des penseurs indépendants, l'*enseignement*, jusqu'au dernier quart environ du xix^e siècle, a été dominé par la préoccupation supérieure des exigences de la croyance chrétienne, et des intérêts d'une saine moralité.

Durant toute la période révolutionnaire et toute la première moitié du siècle qui suivit, l'étude de la philosophie, comme nous allons le voir, resta confinée dans les milieux de l'éducation, c'est-à-dire parmi le personnel des collèges, qui ne choisissait pour matière de son enseignement, que les conceptions ou les systèmes les plus aptes à soutenir cette double autorité suprême, de la moralité et de la foi, préoccupation constante de l'esprit américain.

En 1879, le professeur, aujourd'hui président, Granville Stanley Hall, dans un article du *Mind* que nous avons déjà eu l'occasion de mentionner, faisait remarquer que, parmi les 300 collèges non catholiques alors existant aux États-Unis, plus de 200 étaient strictement « *denominational* », et ne donnaient, en philosophie, qu'un enseignement médiéval

(1) Voir le numéro de mai 1902 de la *Revue Thomiste*.

(2) *The Philosophy of Kant in America*, par J. E. CREIGHTON, article des *Kantstudien* déjà cité.

et rudimentaire; plus de 60, en se proclamant *non sectarian*, étaient cependant strictement *évangéliques*. A peine y avait-il alors 12 universités, où la pensée métaphysique fût réellement dégagée de toute préoccupation théologique. Et si *Andover* par exemple ou *Oberlin* pouvaient se glorifier d'être « moins assujettis au dogmatisme » que *Princeton*, cependant tout ce que produisaient ces institutions se réduisait à mettre en garde les étudiants contre les « abîmes du scepticisme et du matérialisme ». Harvard était l'institution « qui offrait alors le programme le plus extensif d'études philosophiques ».

Depuis les origines, la coutume, jamais enfreinte jusqu'à une époque récente, voulait que la direction des collèges fût confiée à un *clergyman*. L'idée primitive avait été, en créant lesdits collèges, de former une pépinière de ministres, et il fut une période où plus de 50 % des élèves de Harvard embrassaient régulièrement cette vocation. L'histoire intérieure des divers collèges se confondait donc avec celle des progrès de l'idée religieuse parmi les élèves (1). « Les conditions ont sans doute grandement changé depuis cette époque, ... mais il est vrai encore aujourd'hui que, dans les collèges plus conservateurs, la norme d'après laquelle tout système philosophique est appréciée, est son degré d'adaptabilité à la forme particulière d'orthodoxie que l'institution en question fait profession de soutenir... car, de 470 collèges existants aux États-Unis, plus de 300 sont contrôlés, directement ou indirectement, par des dénominations religieuses... Le fait demeure donc acquis, que c'est l'intérêt théologique, qui a fourni le mobile principal à la spéculation philosophique en Amérique » (2).

L'influence *théologique* est indubitablement excellente dans les maisons d'éducation, et tous les grands hommes qui ont bâti la grandeur de l'Union américaine ont été formés par elle avec le respect et le culte de la croyance et de la morale évangéliques. Nul Américain ne songera donc jamais à exclure systématiquement l'idée religieuse de l'enseignement primaire ou même supérieur. Cependant, on conçoit sans peine que, dans les conditions que nous venons d'énoncer, en conservant à la philosophie une place secondaire et une mission subordonnée, cette influence n'ait pu développer le goût de la spéculation indépendante, et le culte de la pensée pour elle-même. Elle a simplement maintenu la tradition de la philosophie « saine » (*sound philosophy*), ce qui n'est pas d'ailleurs un petit mérite; mais c'est

(1) L'histoire de *Williams College*, par DUFEE, et celle d'*Amherst College*, par EDWARD HITCHCOCK, par exemple, font une part considérable au développement de l'influence religieuse parmi les étudiants; ce dernier décrit avec complaisance 14 *revivals*, opérés parmi les étudiants jusqu'en 1863.

(2) *Philosophy of Kant in America*.

à ce régime, pour une part, qu'il faut attribuer l'infériorité relative de l'Amérique dans cette branche spéciale des connaissances humaines.

Fondées en majeure partie par des réfugiés religieux, dominées dès l'origine par l'influence cléricale qui façonna l'esprit public et « origina » l'activité intellectuelle, les colonies américaines avaient vu, à mesure que l'instruction supérieure cessait d'être le fait exclusif du clergé, un esprit plus laïque et plus affranchi de toute influence dogmatique se développer dans leur sein.

En 1765 commençaient à se faire sentir les premiers ébranlements des convulsions politiques qui allaient enfanter à l'indépendance la future nation américaine.

A cette époque, il existait déjà dans les colonies 43 journaux, dont 11 dans le seul état de Massachussets, sans compter 4 *magazines*, sorte de revues littéraires et scientifiques d'une portée plus relevée. Ce fut Franklin qui, en 1741, en avait publié à Philadelphie le premier spécimen américain, sous le titre de « *General Magazine and Historical Chronicle* ».

Ces publications diverses, indépendamment des excès inévitables de la polémique, témoignaient d'une vie littéraire déjà relativement fort avancée. Aussi, en 1775, lord Chatham leur rendait devant la Chambre des Lords un éloquent témoignage, déclarant que par elles l'Amérique non seulement prouvait qu'elle était partie intégrante du monde civilisé, mais encore citoyenne de la république des Lettres.

Cependant, l'influence des déistes anglais, les Shaftesbury, les Collins, les Toland, les Tindal, les Woolston, les Chubb, les Morgan, les Bolingbroke, et, dans le domaine philosophique, le scepticisme que Hume avait dérivé des doctrines de Locke, s'étaient, durant la seconde moitié du XVIII^e siècle, infiltrés peu à peu parmi la classe éclairée des colonies : sans y faire naître, toutefois, l'espèce de fureur blasphématoire que ces mêmes conceptions avaient développée parmi les populations du Vieux Monde.

« Une tranquille religion d'humanitarisme, qui attachait peu d'importance aux miracles et aux doctrines abstruses, ou à l'autorité divine de l'Écriture, prévalut un temps chez bon nombre de personnages considérables, doués d'une grande puissance de sens commun prosaïque, mais d'intellectualité faible, parmi lesquels il faut mentionner Franklin, Jefferson et John Adams (deux futurs présidents des États-Unis). Grâce à l'autorité de ces personnalités éminentes, « cette phase de libre-pensée fut d'importance considérable, mais l'influence dominante, dans la Nouvelle-Angleterre et jusqu'à la naissance du *mouvement transcendantaliste*,

fut celle qui dérivait d'Edwards » (1), c'est-à-dire, en somme, de la philosophie traditionnelle et « orthodoxe ».

L'histoire littéraire de la *période révolutionnaire* (1765-1783) nous fait assister à un spectacle d'activité politique et polémique intense, où les préoccupations philosophiques s'effacent complètement pour faire place aux questions de droit politique et international, qui font éclore toute une littérature de combat.

Cette littérature, éloquence ou traités politiques, s'est imposée à l'attention de l'Europe entière, soutenue, comme elle le fut bientôt, par les événements politiques qui en accompagnèrent l'apparition, et qui, changeant la face du Nouveau Monde, réagirent, par contre-coup, sur toutes les sociétés de l'Ancien. Elle a produit en particulier le fameux traité des « Droits de l'homme », publié en 1792 par Thomas Payne, comme défense des principes de la Révolution française.

Toutefois, comme cette littérature, presque toute de circonstance, ne présente avec la philosophie qu'une connexion lointaine, il nous suffira de la mentionner en passant, — la période révolutionnaire s'étant montrée, comme on devait s'y attendre, « tout à fait impropre au développement de la pensée spéculative » (2).

On en peut dire autant de la période qui lui succéda immédiatement jusque vers le milieu du XIX^e siècle, laquelle fut caractérisée au début par un travail absorbant d'organisation, et « troublée par des guerres civiles et étrangères, suivies par une affluence sans précédent de l'immigration. L'immensité des territoires à conquérir, les richesses naturelles du pays au point de vue de l'élevage, de la culture, de l'industrie minière, — le développement croissant des manufactures, l'extension du commerce et l'accumulation de la fortune, toutes ces causes se combinèrent en une somme de conditions défavorables au progrès de la pensée scientifique et philosophique » (3).

Vers le milieu du siècle qui vient de finir, M. de Tocqueville, analysant les divers éléments qui constituaient l'esprit de la démocratie américaine, faisait remarquer la part presque nulle qu'avait la philosophie dans les préoccupations de ce peuple nouveau (4).

Un fait, plus considérable qu'il ne pourrait sembler à première vue — car il ouvre, pour ainsi parler, une ère dans l'histoire de la philosophie en

(1) *A Century of Science*, par JOHN FISKE, Boston, 1890, ch. v.

(2) *Outline of Philosophy in America*, par MM. CURTIS, article déjà mentionné.

(3) *Ibid.*

(4) *La Démocratie en Amérique*, par A. DE TOCQUEVILLE. Voir en particulier, au tome second, le chapitre intitulé : « La Philosophie des Américains. »

Amérique — marqua le début de la période révolutionnaire. En 1768, *John Witherspoon*, alors âgé de quarante-six ans, était appelé d'Europe à la présidence de Princeton.

Cet Écossais, descendant par sa mère du fameux Knox, et que les Américains faisaient venir pour lui confier la direction d'une de leurs principales institutions d'éducation, allait communiquer à celle-ci une vie intellectuelle plus ample et plus complète, en même temps qu'il allait introduire la *philosophie écossaise* dans sa nouvelle patrie.

Dès que son pied eût foulé le sol du Nouveau Continent, il était devenu Américain de cœur. Il devait fournir dans son pays d'adoption une carrière politique considérable. Prenant une part active au mouvement d'émancipation qui commençait à agiter les colonies, il fut l'un des signataires de la déclaration d'indépendance.

Mais, dans le domaine de l'éducation, où son rôle fut moins extérieur, il fut peut-être plus fécond. « Le premier parmi nous, il sut montrer quelle source d'influence c'est, pour le président d'un collège, que la fonction dont il est revêtu, pourvu qu'elle soit exercée d'une façon moderne et personnelle » (1).

Il avait apporté avec lui d'Écosse une collection de trois cents ouvrages et en avait reçu de ses amis un nombre plus considérable encore. Il eut l'art d'obtenir, en outre, des donations pécuniaires en faveur de l'institution dont il avait la charge.

Il amplifia et élargit considérablement le « curriculum » par l'addition de cours d'hébreu et de français, et eut à cœur de promouvoir l'étude des mathématiques. Ce fut lui qui acclimata en Amérique le genre des conférences publiques dans les collèges, et, tout le premier, il en donna sur la rhétorique, la philosophie morale (2), l'histoire et la théologie. Bref, « il encouragea des méthodes d'instruction bien plus viriles, vitales et stimulantes, que celles qui avaient été jusque-là en usage » (3).

Le cours de philosophie fut amplifié, de façon à comprendre des leçons sur la science politique et le droit international ; mais, surtout, il fut désormais orienté d'après les principes que Thomas Reid commençait en ce moment à développer en Europe.

La philosophie écossaise, grâce à Witherspoon, apparaissait donc en Amérique au même moment où elle commençait à se formuler en Écosse ; elle fut en ce pays plus qu'un rameau, comme une sorte de rejeton transatlantique, dont l'influence, un temps exclusive et prépondérante, s'est perpétuée jusqu'à l'heure présente. Elle vit encore, sinon quant à la lettre, du

(1) *Literary History of the American Revolution*, par MOSES COIT TYLER.

(2) Publiées à Édimbourg en 1812.

(3) *Ibid.*

moins quant à l'esprit, des enseignements de Reid, Dugald-Stewart, Hamilton, comme philosophie « saine et de sens commun ».

Au lendemain de la révolution et à la veille de la période de germination intense et de fermentation active, qui allait, au cours du XIX^e siècle, transformer cette agglomération de colonies disjointes à peine peuplées de trois millions d'habitants, en une puissante fédération de cinquante États, habitée par plus de 75 millions d'âmes, et exerçant son domaine d'un Océan à l'autre, à travers toute l'étendue du continent américain, — le besoin d'une culture philosophique n'était senti que par les éducateurs. Ceux-ci étaient presque tous des membres du clergé protestant, qui y tenaient pour autant que la philosophie pouvait être considérée comme un élément indispensable d'une éducation libérale, ou comme la base rationnelle nécessaire, sur laquelle devaient s'édifier les convictions morales et religieuses qu'il fallait conserver à l'Amérique de l'avenir.

Or, à ce moment, deux influences adverses étaient en présence, le scepticisme religieux des déistes anglais, lequel trouvait son appui et son complément naturel dans le scepticisme philosophique de Hume, et l'athéisme français des Voltairiens, révélé à l'Amérique par le contact des troupes de Lafayette et à l'occasion des relations diplomatiques qui s'étaient échangées entre le gouvernement de la fédération et le cabinet de Versailles.

Cette dernière forme d'incrédulité apparaissait aux Américains sous un jour de légèreté et de frivolité qui répugnait à la gravité traditionnelle des fils des puritains. « Il n'y a pas lieu de croire, écrit John Fiske (1), que l'athéisme français, lequel n'était au fond qu'une réaction locale contre une organisation ecclésiastique, et appuyée sur la plus superficielle des métaphysiques, ait pu produire en ce pays un effet appréciable. Il était trop hétérogène à la conception américaine pour exercer une grande influence; aussi est-ce à peine si le déisme de Voltaire trouva çà et là quelque rares admirateurs ».

C'est ce besoin de réagir pour la défense des idées chrétiennes qui fit la faveur de la « saine » philosophie écossaise, et lui permit de s'établir, pour une longue période, en dominatrice et tutrice incontestée de la pensée américaine, comme l'auxiliaire de la foi et la sauvegarde de la moralité.

On voulait combattre l'athéisme, non plus à coup d'anathèmes, mais avec de bonnes raisons, et il semblait que la philosophie écossaise pût être d'un grand secours à cet effet. Comme l'écrivait, en 1759, Ezra Stiles, qui fut, depuis 1778, président du collège de Yale (2), à l'occasion de plusieurs

(1) *A Century of Science*, ch. v, passage déjà cité.

(2) Ainsi dénommé de Elihu Yale, ancien gouverneur du fort Saint-Georges à Madras (Hindoustan), qui avait doté le collège d'une somme de 200 livres, deux ans après sa fondation.

ouvrages déistes offerts à la bibliothèque du collège et éliminés par le président Clapp : « Il serait vain de vouloir supprimer les écrits déistes en les cachant aux regards ; la seule manière est de se présenter en champ clos et de discuter la question sur un pied d'égalité... Les preuves de la révélation sont, à mon idée, presque aussi claires que les principes de Newton... »

« Lorsque le problème de Berkeley eut pris la forme du scepticisme de Hume,... les professeurs américains se détournèrent. La philosophie écossaise, représentée par Reid, Stewart, Brown, Hamilton, ouvrait une voie plus sûre. Le *sens commun* était la lucidité même, il s'harmonisait avec la note pratique de notre pays ; aussi eut-il une vogue plus grande ici qu'en Écosse même » (1). La doctrine écossaise, sous sa forme la plus conservatrice, fut même proclamée, par plusieurs, « philosophie américaine ».

Grâce au réalisme de Reid, Witherspoon avait réussi à faire disparaître de Yale l'idéalisme de Berkeley. Plus tard, lorsque Dugald-Stewart et Thomas Brown entrèrent en ligne, leurs ouvrages furent publiés en Amérique et largement employés comme *text-books* (manuels d'étude). « Vers 1825, la philosophie écossaise avait pris solidement possession, et elle est demeurée jusqu'à une époque récente le type dominant de la pensée américaine dans les milieux de l'éducation. Encore maintenant, modifiée par William Hamilton, elle a conservé beaucoup de disciples, surtout dans les collèges de second ordre contrôlés par les *dénominations* religieuses » (2).

On peut distinguer deux périodes principales dans l'histoire du mouvement dominé par l'influence écossaise : celle qui va du début du XIX^e siècle aux années soixante et qu'on peut appeler celle du *règne*, et celle qui commence à partir de cette époque, illustrée principalement par les noms de *Mac Cosh* et de *Noah Porter*, et qu'on peut appeler celle du *déclin*.

Nous rappellerons toutefois, ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer, que la plupart des auteurs qu'on rattache à cette école, ne doivent pas être regardés comme de purs *disciples* de Brown, Reid ou Hamilton. Ce furent des penseurs souvent indépendants, qui, ayant en commun avec ceux que nous venons de nommer, le point de vue, l'attitude ou quelques conceptions fondamentales, gardent presque toujours leur part, souvent considérable, d'originalité personnelle.

La période révolutionnaire, en dehors de quelque traités de droit politique, n'a produit aucun ouvrage de grand intérêt philosophique. On peut

(1) *On the history of American college text books*, etc., déjà mentionné.

(2) *Outline of Philosophy in America*, par MM. CURTIS.

signaler cependant l'apparition, en 1765, de l'*Essay on the Nature and Foundations of Moral Virtue and Obligations*, text-book sans originalité, composé pour les étudiants de Yale par *Thomas Clapp*, alors président du dit collège; cet ouvrage eut cependant le mérite de faire passer au premier plan les questions d'éthique, qui furent toujours un des principaux objets des préoccupations des philosophes américains. « Il faut supposer, remarque à ce propos le président G. S. Hall, que nous avons eu chez nous des motifs spéciaux de nous soucier de la jeunesse, ou que nous sommes une nation à inclinations pédagogiques particulièrement marquées! » C'est sans doute à la fois l'un et l'autre...

— En 1796, *Mac Bride* publiait à Boston, sous le titre de *Principles of Morality*, le premier traité d'éthique où l'on trouve des références à la Physiologie.

Dès le premier quart du XIX^e siècle, l'esprit de recherche critique et indépendante qui s'était éveillé dans le pays se manifestait, remarque Noah Porter, aux nombreux articles sur des sujets de spéculation abstraite, qui parurent alors dans les diverses revues. Cependant, en fait de traités indépendants, la productivité littéraire fut faible; c'est seulement en 1822 que le premier essai de ce genre fut publié par *Frédéric Beasley*, professeur à l'université de Pensylvanie, sous le titre de *Search of Truth in the Science of the human Mind*: ouvrage demeuré incomplet.

Entre temps, les œuvres de *Dugald-Stewart*, et principalement son *Traité des puissances morales actives de l'homme* (1828), commencèrent à se répandre et à acquérir en Amérique une grande circulation. Un peu plus tard, *Thomas Brown* vint partager avec *Dugald-Stewart* l'hégémonie de la pensée dans les collèges américains. En 1818, le professeur *Levi Hedge* avait fait paraître une édition abrégée des *Conférences rhétoriques* de Brown, employées dès leur apparition comme text-books; et il semble, nous dit Porter, que le traité de cet auteur sur *la Cause et l'Effet* ait excité en Amérique un intérêt plus vif encore qu'en Angleterre. Un phénomène analogue se produira plus tard dans le cas de Herbert Spencer.

Enfin les articles critiques de *William Hamilton* et ses divers écrits furent accueillis avec faveur au fur et à mesure de leur apparition, réimprimés et tenus partout en haute estime. Toutefois, la Philosophie associative, la philosophie de Stuart Mill, et de « l'aile gauche écossaise », comme l'appelle le président Hall, n'a pas rencontré la faveur qu'on aurait pu augurer pour elle des tendances pratiques inhérentes à l'esprit américain.

Entre les années 1820 et 1840, une controverse relative aux doctrines du maître éclata parmi les disciples d'Edwards. *Nathanaël Taylor*, professeur de Yale, le président *Jeremiah Day*, et *Henry P. Tappan*, profes-

seur à l'université de New-York, nommé en 1852 chancelier de l'université du Michigan, et critique rigoureux d'Edwards, en furent les principaux champions.

En 1831, *Thomas Cogswell Upham* (1799-1867), professeur de *Bowdoin College* (Brunswick, Maine), publiait à Portland ses *Elements of Mental Philosophy*, qui eurent plusieurs éditions et furent suivis plus tard de divers autres ouvrages moins considérables. Tout en s'inspirant généralement de Stewart et de Brown, cet auteur garde son originalité sur plusieurs points importants.

Francis Wayland (1796-1888), président de l'université *Brown* (à Providence, Rhode-Island), qu'il réorganisa en 1850, conformément aux exigences des progrès des sciences modernes, fut un auteur prolifique. Il faut signaler ses *Elements of Moral Science* (1835), ouvrage plusieurs fois réédité, notamment à Londres, en 1857, et écrit dans l'esprit de Reid et de Price, — et ses *Elements of intellectual Philosophy* (1854).

Laurens Perseus Hickok (1798-1888), président de *Union College* (à Shenectady, New-York), fut le plus original des écrivains philosophiques de cette époque. Il étudiait la philosophie pour elle-même, ... et a été, dans une mesure, le fondateur d'une école nouvelle (1). « Écrivain subtil, et éloquent à l'occasion, nous dit Porter, il fut le premier à adopter les classifications kantienne... Il était, cependant, un théiste et un supernaturaliste convaincu. » Son principal effort fut de mettre en relief « les distinctions nécessaires dans les fonctions intellectuelles qui sont propres aux sens, à l'entendement et à la raison » ; par là « il a fait plus qu'aucun autre pour la diffusion de la connaissance de la philosophie de Kant dans ce pays (2) ».

Aux sens appartient le rôle d'observer les faits ; l'entendement les systématise et en tire les premières conclusions générales ; la raison, elle, découvre les raisons dernières et les causes ultimes. C'est bien, comme on le voit, la division fondamentale de la *Critique de la raison pure*.

L'individualité de l'intellect humain, qui lui permet d'explorer sa propre raison et de régler ses propres actes, est le principe de la supériorité de l'homme sur les autres êtres. De là, « s'origine » en lui cet effort vers le bien et la recherche de Dieu, qui sont les bases rationnelles du théisme et de la croyance surnaturelle.

La doctrine de Hickok est contenue principalement dans les ouvrages suivants : *Rational Psychology* (1848), — *Empirical Psychology* (1854), — *Rational Cosmology* (1858). Son influence personnelle a été consi-

(1) *American Literature*, par C. F. RICHARDSON, ch. VIII. N.-Y., Putnam, 1887.

(2) *Ibid.*

dérable : elle s'est continuée par ses disciples *J. H. Sealey*, président de *Amherst College* (Amherst, Massachussetts), et *John Bascom*, né en 1827, et président de l'*université du Wisconsin* : elle a donc été, comme le dit Richardson, « plus considérable que celle d'aucun autre écrivain américain dans ce domaine. »

A partir de 1830 environ, un bon nombre d'écrivains, également plus ou moins apparentés à l'école écossaise et dont nous ne pouvons que faire mention ici, ont également publié divers ouvrages philosophiques ; nous nous bornons à citer les plus importants ; la Psychologie et la Morale restent toujours l'objet dominant des spéculations de ces divers auteurs (1).

L'arrivée de l'Écossais *James Mac Cosh* (1811-1894) en Amérique, en 1868, exactement un siècle après celle de son compatriote Witherspoon, dont il allait reprendre le rôle et les fonctions dans cette même université de Princeton, ouvre comme une seconde période de l'influence écossaise aux États-Unis : période où, malgré l'éclat de plusieurs grands noms, cette influence cesse d'être exclusive et commence à décroître devant l'invasion de la philosophie allemande et évolutionniste.

Ancien élève de Hamilton, il en avait suivi les cours à l'université d'Édimbourg, à une époque où le souvenir de Dugald-Stewart et de Brown y était encore vivant. Porté à l'étude de la philosophie par l'attrait de ses goûts naturels, il avait, à cette époque, nous dit-il lui-même (2), « médité profondément *Jonathan Edwards* », mais « sans pouvoir reconnaître la vérité philosophique ou scripturaire de sa négation de la liberté ».

De 1834 à 1850, sa vie s'écoule en Écosse dans l'exercice du ministère paroissial. C'est durant ce temps que prit, dans son esprit, consistance définitive le système fondamental qui devait rester le sien jusqu'à la fin, système qui affirmait « l'invalidité de toute spéculation qui n'était pas fondée sur la *réalité* et qui trouvait ses principaux problèmes dans la sphère de l'expérience générale ».

En 1850, il publiait son premier ouvrage important : *The Method of divine Government*, qui fut réimprimé onze fois depuis. Le succès de cet ouvrage, pour lequel, dans ses dernières années, son auteur semble avoir eu une moindre estime, lui valut, à *Belfast*, en Irlande, ville où se trouvait

(1) Pour une liste plus détaillée, voir l'Appendice sur la Philosophie américaine, écrit par Noah Porter dans l'*Histoire de la Philosophie* de UEBERWEG, traduction Morris, et l'*Outline of Philosophy in America* de M. M. CURTIS. Les plus importants de ces auteurs, pour ne rappeler que leurs noms, sont : James Fairchild, président d'*Oberlin* (Ohio), qui a publié en 1869 une *Moral Philosophy*; Asa Mahan, président du même collège, penseur « de grande activité et entreprise » ; James Haven, de *Amherst College* (Mass.) ; Samuel Tyler, etc., etc.

(2) *Life of James Mac Cosh*, a record chiefly autobiographical, edited by WILLIAM MILLIGAN SLOANE (N.-Y., Scribner's, 1896).

l'un des trois collèges (Belfast, Cork et Galway) qui faisaient partie de la Queen's University, récemment établie, la chaire de Logique et de Métaphysique.

« Élevé dans la philosophie écossaise, il n'était, nous dit-il, satisfait ni de sa méthode, ni de ses résultats », et se proposait de l'améliorer. L'un de ses élèves, à cette époque, le célèbre Robert Hart, qui lui dut d'être présenté comme candidat à la carrière consulaire en Chine, résume, en ces quelques notes, la conception que défendait dès lors, et que défendit toujours Mac Cosh : « Il tenait que la matière et l'esprit, étant l'œuvre du même auteur, se correspondent. L'un connaît, l'autre est connue ; la réalité répond donc à la connaissance. C'est ce que le témoignage de la conscience certifie à tous, et c'est là le solide fondement sur lequel il faut bâtir. »

En 1858, un voyage en Allemagne l'avait mis en relations avec Trendelenburg et Michelet, Hengstenberg, Humboldt et Bunsen, mais ses convictions *réalistes* ne firent que s'en confirmer.

En 1860, il publiait : *The Intuitions of the Mind, inductively considered*, ouvrage qui eut cinq éditions, et qui contenait l'expression de la philosophie systématique de l'auteur, selon la forme définitive que son esprit lui avait donnée.

Familier avec Reid, Hamilton et Kant, « son attitude à l'égard de ce dernier et de l'idéalisme allemand n'est en aucune façon sympathique (1) », « il ne comprit jamais Hegel, et avait les idéalistes en médiocre estime » ; il critiquait la théorie kantienne de la connaissance sur la base du sens commun.

Dans cet ouvrage, il affirme les principes qu'il devait défendre jusqu'à sa mort : 1° que nous atteignons immédiatement la réalité telle qu'elle est, tant par les sens internes que par les sens externes ; 2° que, par l'induction, nous nous élevons des faits aux lois de la nature et de l'esprit, les plus lointaines comme les plus accessibles. « Ma philosophie est *réaliste*, écrit-il lui-même ; elle n'est qu'un exposé des faits de notre nature ». C'est ce qu'on a appelé le *réalisme naïf* de Mac Cosh.

C'était, à la fois, l'instinct naturel du sens commun et le souci de sauvegarder les bases de la croyance et de la morale chrétienne, auxquelles il fit toujours, dans son enseignement, une place d'honneur, qui le soutenaient dans ses convictions philosophiques.

Selon la doctrine des « Intuitions », il existe dans l'esprit humain un certain nombre de principes fondamentaux, qui sont nos guides dans la recherche de la vérité : ce sont là les *intuitions*. Nous avons, de cette

(1) *Philosophy of Kant in America.*

manière, un certain nombre de *croyances* primitives, le temps, l'espace, l'infini; et certains *jugements* primitifs, les jugements d'identité et de différence, de tout et de partie, de ressemblance, de propriété active, de cause et d'effet. C'est sur ces fondements que reposent toutes les vérités communes, d'une philosophie saine et d'une religion vivante : elles ont pour critères l'évidence, la catholicité, la nécessité ou l'expérience.

Cette doctrine de la connaissance immédiate de la réalité, Mac Cosh la défendit contre toutes sortes d'ennemis, car la tournure de son esprit fut toujours polémique et apologétique.

La même année, il publiait : « *An Examination of M. J. Stuart Mill's Philosophy, being a defense of fundamental Truth* », un de ses plus importants ouvrages, et qui devait avoir six éditions. En réprochant les vues d'Hamilton sur la relativité de la connaissance, il y critiquait celles de Stuart Mill, pour qui la sensation est la condition antécédente de la matière, simple « possibilité permanente » de sensations, — aussi bien que de l'esprit.

Mais les plus grands services que Mac Cosh devait rendre à la philosophie étaient ceux qu'il allait pouvoir lui fournir comme éducateur.

Vers les années soixante, la haute éducation semblait en être arrivée, en Amérique, à une période de stagnation. Les méthodes d'enseignement cristallisées en des formes traditionnelles, semblaient en retard sur les progrès constants de la science, et cette condition défavorable se révélait par l'influence des étudiants américains, dans les universités étrangères, et tout particulièrement dans les universités allemandes.

Une organisation et une régénération de l'enseignement supérieur s'imposait donc. Columbia avait appelé Barnard et Harvard Eliott; Yale se développait sous Woolsey; l'organisation de Johns Hopkins devait, sous peu, être confiée à Gilman, et, en 1868, Princeton se donna pour président, l'apôtre de la philosophie du sens commun, Mac Cosh, qu'un premier voyage en Amérique, en 1866, avait déjà rendu familier au public des États-Unis. Il devait conserver la présidence jusqu'en 1888.

Où en était, à cette époque, l'enseignement dans les principaux collèges des États-Unis, nous pouvons nous en rendre compte par ce qui était, en 1851, le programme de l'université de Harvard. On y enseignait le *Latin*, qui comportait la lecture de Tite-Live, de Tacite, d'Horace, de Cicéron, de Juvénal, etc.; le *Grec* avec Xénophon, l'Iliade, Sophocle, Eschyle, Démotènes; — les Mathématiques, la Géométrie, l'Algèbre, la Trigonométrie, la Mécanique, la Physique, l'Astronomie, la Chimie, la Géologie, la Botanique, l'Électricité, la Rhétorique, la Philosophie, l'Économie politique, l'Histoire ancienne et moderne, etc. Les cours auxquels étaient admis les étudiants de dix-huit à vingt ans, comprenaient une période de quatre

années. Ce programme « était à peu près le même dans les autres universités » (1).

Sous la direction de Mac Cosh, le collège devait prendre une extension matérielle et intellectuelle considérable. De nombreuses donations, provoquées par l'autorité de son nom et la sympathie pour son œuvre, lui permirent de développer les bâtiments, de doubler la bibliothèque, et de porter à quarante, dont trois pour la philosophie mentale seule, le nombre des professeurs. Son rêve eût été de pouvoir faire de Princeton un vrai *studium generale*, mais il dut laisser à un autre homme l'honneur d'achever cette œuvre et d'introduire ainsi son université dans la « terre promise ».

Indépendamment de la large circulation de ses livres, étudiés dans un grand nombre de collèges et d'établissements supérieurs en Amérique et à l'étranger, jusqu'aux Indes et au Japon, son action personnelle, comme professeur de Psychologie, d'Histoire de la Philosophie et de Philosophie contemporaine, s'étendit toujours à plus de deux cents étudiants à la fois, à l'égard desquels il s'efforça constamment de faire marcher de pair l'influence scientifique avec le développement des convictions religieuses.

« Nous ne rougissons pas de l'Évangile, écrivait-il... (Cependant) quand une théorie scientifique nous est proposée, notre première question n'est pas : Est-elle d'accord avec la religion, *mais* : est-elle vraie?... Si elle est vraie,... elle sera d'accord avec la religion, selon le principe de l'unité de la vérité. »

Il est intéressant de connaître le jugement qu'après de longues années de pratique, cet étranger formulait sur l'étudiant américain : « La valeur de la masse est égale à celle des Européens. Il y a, cependant, en Angleterre et en Allemagne, une catégorie d'étudiants auxquels nous n'avons rien de comparable à opposer. Telle semble bien être, en effet, de tous points, la vraie formule. Douée d'une fécondité qui rappelle les « alarmantes propensions » de Cotton Mather, sa plume n'enfanta pas moins de 175 écrits, la plupart de circonstance. Outre ceux que nous avons mentionnés, il y a lieu de signaler encore : *The Scottish Philosophy* (1874), et *The Realistic Philosophy* (1887). De bonne heure, il s'était rangé à la conception évolutionniste, qu'il considérait comme parfaitement harmonisable avec la croyance chrétienne. Son dernier ouvrage, publié en 1893, l'année qui précéda sa mort, est intitulé : *Philosophy of Reality, should it be favored America*. Ce fut son dernier effort en faveur du Réalisme.

« Avoir contribué à mouler la pensée de deux générations dans trois pays..., dirigé un mouvement éducationnel puissant aux États-Unis, et

(1) *The United States, its power and progress*, par GUILLAUME TELL POUSSIN, ambassadeur de la République française aux États-Unis (Lippincott, 1851, Philadelphie).

régénéré une de leurs plus anciennes universités, tels sont les titres de Mac Cosh à la distinction publique (1). »

Moins fécond, mais plus profond et peut-être plus véritablement philosophe, fut *Noah Porter* (1811-1892), président de Yale de 1871 à 1887. Américain de naissance, il prit ses grades à Yale en 1831 et y exerça les fonctions de *tutor* de 1833 à 1835. Après plusieurs années passées dans l'exercice du ministère pastoral, il fut nommé, en 1846, professeur de Philosophie morale et de Métaphysique à l'université où il avait pris ses grades plusieurs années auparavant, et dont il devait être un des présidents les plus populaires, en même temps qu'un des métaphysiciens les plus érudits de ce pays.

Son rôle, à Yale, fut analogue à celui de Mac Cosh à Princeton, et la vieille université de Connecticut lui est pareillement redevable de grandes améliorations dans les bâtiments comme dans le programme des études.

« Bien qu'il ait écrit un traité de Métaphysique, le plus compréhensif et le plus soigné qui ait vu le jour en ce pays, ... il ne fut pas un fondateur d'école au sens propre du terme (2) », son œuvre et sa méthode consistent principalement à reprendre les spéculations de tous les philosophes antérieurs, depuis Socrate jusqu'à Schelling, à se les assimiler et à les « reproduire organiquement », sous une forme personnelle et épurée, sans faire, par conséquent, aucun emprunt proprement dit. « Son objet était d'énumérer et de décrire les faits de la connaissance mentale de manière à n'omettre aucun travail d'importance sur ces questions (3). »

Caractère personnel, précision, documentation extensive et critique, tels sont les caractères de son premier et principal ouvrage, *The human Intellect* (New-York, 1868), où l'on voit, pour la première fois, « employer librement les données de la philosophie allemande et de la science expérimentale (4) ».

Cet ouvrage dédié à Trendelenburg, fruit de vingt-deux années d'enseignement à Yale, représente la maturité de la pensée philosophique de l'auteur. Son apparition fut un événement d'une importance analogue, toutes proportions gardées, dans le milieu américain, à celle du traité de *l'Intelligence*, par H. Taine, en France, et son autorité n'a pas cessé de se faire sentir. Il a eu plusieurs éditions.

Bien qu'influencé par les spéculations de la pensée germanique, dont, à

(1) *Life of J. Mac Cosh*, déjà citée, et à laquelle nous empruntons les informations qui précèdent.

(2) *Bibliotheca sacra*, Recollections of NOAH PORTER (1894).

(3) *Ibid.*

(4) M. M. CURTIS.

une époque antérieure, Noah Porter avait accepté les théories idéalistes, auxquelles il s'était initié en Allemagne, cet ouvrage répond, dans sa conception et ses vues fondamentales, aux doctrines de l'école écossaise.

« La Philosophie enseignée dans ce volume, nous dit-il lui-même, est nettement et positivement spiritualiste et théiste, par réaction contre la tendance matérialiste et athée, proclamée par ses tenants la seule scientifique (1). »

Noah Porter tient pour l'objectivité et la valeur absolue de la connaissance humaine. Il professe que c'est l'intuition qui nous révèle les réalités transcendantes, et que l'existence des choses extérieures nécessite l'existence et l'action éternelle d'une cause première.

Tout acte de foi contient un élément de connaissance, et toute explication du fini implique la reconnaissance de l'existence et des attributs de l'Infini. C'est ce fait qui fonde la valeur de notre connaissance de l'absolu.

Selon lui, la notion de finalité (*design*) est strictement *à priori*, et par conséquent, objectivement valide. Par contre, il soutient contre l'école écossaise qu'il existe une distinction absolue entre le Moi et ses états conscients ou phénomènes, et que nous avons une intuition immédiate de celui-ci aussi bien que de ceux-là.

Ses *Elements of Moral Science* (New-York, 1885) nous présentent les mêmes mérites d'exposition documentée, réfléchie et scientifique. L'inspiration morale en est élevée et bienfaisante. Bien qu'on puisse contester quelques détails, la doctrine qui y est développée est saine et toujours judicieuse : elle est poussée jusqu'aux conclusions pratiques de la vie quotidienne, individuelle, familiale, sociale et politique, de façon à être à la fois une Éthique et un Catéchisme des devoirs. L'auteur a tenu à faire une place honorable à la morale chrétienne, dont il met en relief la supériorité.

En 1886, il a publié, dans la collection des *Philosophical Classics*, entreprise par le professeur Morris, dans le but d'offrir au public une étude scientifique des principaux systèmes enfantés par la pensée humaine au cours de l'histoire, un volume intitulé : *Kant's Ethics*.

Dans son ouvrage *Science and Sentiment*, publié en 1885, et qui est un recueil d'essais philosophiques, nous trouvons l'expression de ses vues relativement à l'œuvre de Kant et à la philosophie critique.

Il considère que cette philosophie a eu le mérite de forcer l'esprit humain à l'étude et à la démonstration critique des principes fondamentaux de la science humaine. « Nous pouvons, il est vrai, rejeter comme

(1) *The human Intellect*, préface.

excessives la plupart des réserves qu'elle a faites, comme ayant une tendance au scepticisme, mais nous ne pouvons douter qu'elle se soit proposé de défendre les *croyances pratiques nécessaires et raisonnables* de l'humanité sur l'âme et l'univers, Dieu, le devoir et l'immortalité, dans un esprit à la fois rationnel et critique (1). » Comme on le voit, l'attitude de Porter, à l'égard du Criticisme, est plus favorable que celle de Mac Cosh, et le président de Yale semble mieux apprécier que celui de Princeton la valeur spéculative de ce système.

A côté de ces deux écrivains qui sont, à cette période, les deux grands noms de ce qu'on peut appeler « l'école écossaise d'Amérique », il reste à signaler divers auteurs dont l'activité littéraire se rapporte à la même époque, et qui, comme eux, tiennent davantage de l'esprit et du point de vue, que de la lettre de la doctrine écossaise.

Mark Hopkins (1802-1887) fut président, de 1836 à 1872, de *Williams College* (Mass.) : il a écrit, dans un style agréable et attractif, divers ouvrages inspirés par la préoccupation morale et chrétienne. Il tient que nous pouvons avoir, par intuition, la connaissance des réalités invisibles et supra-sensibles : mais, bien qu'il soit un adversaire déclaré de l'Agnosticisme, on sent, chez lui, l'infiltration de la spéculation allemande, dans la philosophie américaine, en même temps que le triomphe de l'optimisme « émersanien » sur le pessimisme sombre et farouche d'Edwards et des premiers puritains. Il a publié : *Lectures on Moral Science* (Boston 1862), — *The Law of Love* (New-York, 1869) et *Outline Study of Man* (New-York, 1873.)

François Bowen (1811-1891), depuis 1843 jusqu'à 1854, éditeur propriétaire de la *North American Review*, et, depuis 1853, *Alford-professor* à l'université de Harvard, appartient, en somme, à cette période. Le titulaire de la chaire qui lui fut confiée, devait, aux termes de la fondation constituée en 1789, par la donation de John Alford, prouver l'existence de Dieu, traiter de ses attributs et de sa providence, de la vie future, des devoirs envers Dieu, envers la société, envers nous-mêmes; mettre en relief l'accord de la raison et de la foi sur ces divers points et prouver la nécessité et l'utilité de la révélation. Il devait pareillement traiter de la Morale des nations et des gouvernements.

Dans ses divers ouvrages, parmi lesquels il faut citer un important *Treatise on Logic* (1864), où il cherche à synthétiser les notions de la Logique ancienne et de la Logique moderne, et *Modern Philosophy from Descartes to Schopenhauer and Hartmann*, intéressante histoire critique de la philosophie contemporaine qui eut plusieurs éditions, il s'est posé en

(1) *Science and Sentiment*, p. 412.

adversaire de Kant et des Transcendantalistes allemands, de Comte et de Stuart Mill, avec quelque inclination pour l'éclectisme de Cousin, mais en champion de la philosophie saine et orthodoxe.

« J'ai étudié fidèlement, nous dit-il dans la préface de ce dernier livre, la plupart des doctrines que la philosophie des temps modernes et la science contemporaine prétendent professer. Je demeure de plus en plus convaincu que ce que l'on a si justement appelé la philosophie immonde (*dirt philosophy*) du matérialisme et du fatalisme, est une doctrine fausse et dénuée de fondement. J'accepte, sans hésitation, la conviction et la croyance d'un Dieu unique et personnel et d'un seul Seigneur Jésus-Christ, « dans lequel la plénitude de la divinité habite corporellement » ; je n'ai rien trouvé dans la littérature de l'incrédulité moderne qui doive jeter le moindre doute sur cette croyance. N'étant pas un clergyman, je ne suis pas exposé à la cruelle imputation qu'on a laissé trop longtemps les incrédules jeter à la face du clergé, à savoir, que seuls des motifs de prudence humaine les portent à faire profession extérieure de doctrines qu'ils ne partagent pas. »

Durant cette seconde période, malgré l'éminence relative de ses représentants, d'ailleurs tous plus ou moins indépendants et éclectiques, l'influence de la philosophie écossaise a perdu du terrain devant le développement croissant des doctrines philosophiques, issues de la pensée allemande et de la théorie de l'évolution. L'esprit américain, qui l'avait d'abord accueillie et naturalisée, à cause de son caractère pratique et de son utilité au point de vue moral et théologique, s'en est insensiblement détaché pour les vues plus amples et plus compréhensives de la philosophie germanique, ou plus positives de la science expérimentale. Son règne est pratiquement fini, et bien qu'elle semble devoir subsister longtemps encore, comme expression du sens commun dans un grand nombre d'esprits soucieux d'une philosophie saine, ou dans l'enseignement officiel d'un grand nombre de collèges dominés par l'influence théologique, les grandes universités s'en sont, dès longtemps, émancipées pour se livrer, en toute indépendance, aux divers courants spéculatifs qui agitent la pensée moderne.

Cette philosophie « saine » manquait trop d'envergure et négligeait trop de problèmes; elle devait perdre de son prestige avec la décroissance dans le milieu américain de l'esprit exclusivement positif et réaliste.

Parmi ses représentants contemporains les plus éminents, nous mentionnerons :

Borden Parker Bowne, né en 1847, et, depuis 1876, professeur de philosophie à l'université de Boston. Il a été gradué à New-York, en 1871, et a étudié deux ans en Allemagne, à Halle et à Göttingue. Ses conceptions

sont fondamentalement celles de Lotze, bien que tempérées d'idées écossaises ou kantiennes; aussi ne peut-on le ranger parmi les « écossais » que par une sorte d'artifice de rapprochement. Ses principaux ouvrages sont : *Métaphysics* (Boston 1882); *Introduction to Psychological Theory* (New-York, 1886); *Philosophy of Theism* (New-York 1882); *Principles of Ethics* (New-York, 1893).

Le professeur *James Hyslop*, de Columbia a publié : *Elements of Logic* (1892) et *Elements of Ethics* (1895).

Le professeur *Clarke Murray* de l'université Mac-Gill à Montréal, ancien élève de Hamilton, [a écrit dans l'esprit de cet auteur : *Outline of Sir William Hamilton's Philosophy* avec une introduction de Mac Cosh, (Boston, 1871); *Handbook of Psychology* et *Introduction to Ethics*, ouvrages destinés aux étudiants comme text-books, écrits dans une langue claire et sobre, et d'une inspiration élevée.

Enfin, le professeur *A. T. Ormond*, de Princeton, ancien confrère de Mac Cosh, a publié *Basal Concepts in Philosophy* (New-York, 1894), et *Foundations of Knowledge* (New-York) du point de vue de l'école écossaise.

L'énumération que nous venons de faire n'a pas la prétention d'être absolument complète, elle signale les plus distingués des représentants de ce qu'on peut appeler le « point de vue » écossais, elle omet divers auteurs dont l'importance a été moindre, quoique leurs œuvres n'aient point été dépourvues de mérites ou d'intérêts (1). Telle qu'elle est, elle nous révèle une fécondité philosophique considérable au cours de ce siècle, dans le seul domaine de la philosophie écossaise, et nous montre, chez les Américains, une activité spéculative plus grande, peut-être, qu'on ne se serait attendu à la rencontrer chez eux.

À l'heure présente, les conceptions « écossaises » voient leur influence s'amoinir et s'éteindre graduellement devant l'envahissement des doctrines nouvelles; — il y a peut-être lieu de le regretter. Sans doute, pas plus en Amérique que dans l'Ancien Monde, elles n'ont été vraiment révélatrices et n'ont initié de mouvement spéculatif puissant, mais autant et plus peut-être dans le Nouveau que dans l'Ancien, elles ont été la sauvegarde et l'appui de la foi traditionnelle et de la moralité; or, ceci, malgré des écarts inévitables et en dépit de l'idée que beaucoup es plaisent à se faire en Europe, ont été, en somme, les deux grandes forces qui ont préparé, dans le passé, l'Amérique d'aujourd'hui, et semblent encore devoir gouverner celle de demain.

(1) On peut mentionner encore, comme appartenant à cette seconde période, Noah K. Davis, de l'Université de Virginie; Carroll Cutler, président de Western Reserve, et Henry Day, de la même Université; A. Bierbower; Charles Shields; D. D. Hamilton; Francis H. Johnson, autre disciple de Lotze, etc., etc.

A ce résultat, la philosophie écossaise a contribué pour sa part. Il serait donc déplorable que son esprit, sinon ses doctrines, ne survécût pas, pour entretenir et conserver la tradition populaire de la spéculation saine, nécessaire à l'âme d'un peuple dont le présent est, après tout, le fruit d'une foi robuste et d'une moralité énergique. Son avenir ne sera assuré que par le maintien de l'empire de ces convictions, qui, selon des modes et des formes diverses, n'ont cessé depuis les origines de contrôler efficacement l'âme américaine.

A ce résultat, dans l'avenir comme dans le passé, une saine philosophie pourra puissamment contribuer.

F. L. VAN BECELAERE,
des Frères Prêcheurs.

Ottawa, mai 1902.

CHRONIQUE DE THÉOLOGIE LITTÉRAIRE

En flânant à travers des livres — des livres de choix — j'ai pris quelques notes, et les voici. On reconnaîtra que ce sont de simples impressions : elles ne vaudraient pas la peine d'être retenues, si je n'y avais mêlé le plus souvent des analyses aussi impersonnelles que je peux les faire, et des citations. Oserai-je dire que, s'il y a du décousu dans cette chronique, il y a de l'unité : l'unité de préoccupation. Dans des œuvres qui ont toutes un caractère littéraire et une valeur historique, j'ai cherché les manifestations du sentiment religieux, de celui que les catholiques mettent dans leur foi. Il y a longtemps que je poursuis cette enquête au hasard des rencontres ; j'ai commencé, quand commençait la *Revue Thomiste* : je suis loin encore de la conclusion ou du moins je m'aperçois tous les jours que toute conclusion formelle est impossible. La position des croyants, vis-à-vis de la religion, varie avec une étonnante rapidité. L'objet de nos croyances reste toujours le même ; le cœur avec lequel nous en approchons est toujours différent. Contentons-nous de noter cette vie et ce mouvement sans vouloir les arrêter dans des formules qui les trahiraient en les immobilisant.

De telles études ne sont pas nouvelles et nous n'en avons point le

monopole. C'est un genre ; il a ses maîtres, je parle de Georges Goyau et de Ferdinand Brunetière. Il ne lui manque en somme — pour être définitivement consacré — qu'un nom. Il s'y agit de la science de Dieu, et c'est certainement de la théologie. Mais quelle théologie ? Il y a la théologie positive, il y a la théologie morale, il y a la théologie dogmatique. Ne cherchons pas de qualificatif trop compliqué, ce sera tout bonnement de la *théologie littéraire*. Et si les littérateurs nous trouvent bien abstraits, nous leur répondrons : « C'est que nous sommes théologiens. » Si les théologiens nous trouvent peu exacts, nous répondrons : « C'est que nous sommes littérateurs. »

De Tout, par M. Huysmans. Il y a de tout, mais il n'y a que de l'excellent. Ce n'est plus *En Route*, le roman à demi-confession, la confession à demi-roman ; ce n'est pas encore *l'Oblat*, que nous attendons avec impatience. Mais c'est du Huysmans, c'est son imagination, c'est sa vision extraordinaire, son imagination promenade à travers les histoires et les vivifiant, sa vision promenade à travers les villes lointaines et les évoquant ; de la critique d'art aussi, des impressions d'Église et des impressions de musée, des impressions de voyage, que sais-je ? Le volume s'ouvre par une étude émue sur la Vierge noire de Paris, il se termine par un mot de tristesse et d'amertume sur cet exode qui vide les Carmels, qui vide Solesme et Ligugé, et qui force M. Huysmans à abandonner sa chère maison, bâtie à mi-côte, au-dessus du cloître maintenant désert ! On entre dans le livre et on en sort sous une pieuse invocation. Le reste est extrêmement varié. Les lecteurs de la *Bièvre et Saint-Séverin* trouveront une description du quartier Notre-Dame qui leur rappellera celle du quartier Saint-Séverin ; les lecteurs de *Certains* se reconnaîtront en pays amis, dans les chapitres de critique d'art. Le réalisme puissant et coloré des premiers livres de M. Huysmans recommande encore des souvenirs de Hambourg, de Lubeck, de Berlin, de Bruges. Mais ce que je préfère ce sont quelques pages qui semblent détachées de la cathédrale, et surtout la courte biographie de Célestin-Godefroy Chicard.

Un Don Quichotte, ce Célestin-Godefroy Chicard ; mais ce n'est pas contre des moulins à vent qu'il combattrait. Oyez plutôt, pour parler la langue qu'il aimait, car il n'écrivait qu'en vieux français. Il se demandait, ce garçon du XIII^e siècle né le 27 décembre 1834, s'il sera bandit, moine ou chevalier, et il se répond : « Je serai moine-chevalier, je veux célébrer la messe, mais le casque en tête et l'épée au côté. » « Je veux bien être un saint, dit-il encore, mais un saint à cheval, un saint équestre ! » Au petit séminaire, on trouve qu'il n'a pas « le genre ecclésiastique » ; au grand séminaire, il manque se tuer pour se mater. Enfin il arrive au

séminaire des Missions Étrangères. Là il se dilate, il s'épanouit : « il étudie la théologie, vêtu d'une cuirasse, et fume sa pipe. » Il est ordonné prêtre en 1858 et est envoyé au Yun-Nan. « Parole de gentilhomme ! s'écrie-t-il, Dieu m'a traité en fils aîné », il va contempler l'armure de François I^{er} et il part. Le voilà dans son effroyable diocèse. « Il ignore tout vertige — dit M. Huysmans — cavalcade à cheval, au-dessus des abîmes, saute par-dessus des torrents pour baptiser des peuplades, grimpe au risque de se casser le cou, sur des montagnes, court des journées entières sans manger pour porter le viatique à des mourants. Entre temps il se collète avec des sangliers, des panthères et des ours, et il apparaît dans les villages qui le voient pour la première fois, terrible. Il tient du tribun et du janissaire. Il a des moustaches énormes, un vêtement en peau de tigre, des pistolets dans sa ceinture, des bottes à l'écuyère, et il brandit un trident ! Sa mine dans les cabarets ne rassure personne ; mais une fois dans la salle commune, il prêche l'Évangile d'une façon si éloquente — car il s'exprime merveilleusement en Chinois — que tous se jettent à ses genoux et croient à la divinité du Christ. Il évangélise sans repos ni trêve, rien ne peut assouvir sa faim des âmes. Et, tandis que le missionnaire s'avance de plus en plus dans les voies parfaites, et vit d'une vie active, presque fondu en Dieu, le romantique demeure le même. Rien n'est plus curieux que les lettres adressées à sa famille. Il l'entretient de ses costumes, demande des fusils, et réclame une paire de bottes « distinguées, chevaleresques, à la hussarde ». Il parle de seigneur, de manoir, d'écuyer, et il faut traduire : le seigneur est un petit fermier, le manoir est une baraque d'indigènes, l'écuyer est un domestique. Il finit, d'ailleurs, par penser que ses tribus ont quelque chose des mœurs du moyen âge, et c'est vrai, au fond ; il les a marqués, lui-même, de cette estampe, en instaurant des mœurs patriarcales, des processions, en rendant la justice, tel que saint Louis, sous un arbre. » Bravo !

Je ne sais pourquoi Célestin-Godefroy Chicard me rappelle invinciblement Flambeau dit Flambard, le héros populaire de l'*Aiglon*. Mais après tout, c'est la conclusion de M. Huysmans qui me met sur la voie : « Chicard fut tout en contraste, rêveur à la fois et pratique, assommeur de bandits et père des pauvres gens ; et, finalement, ce qui domine chez lui, c'est cette soif inextinguible qu'il eut de convertir des âmes. Aussi peut-on affirmer qu'il fut un des plus audacieux soldats de ces admirables troupes que nos Missions Étrangères lancent à l'assaut des pays idolâtres, et aussi l'un des plus résistants et des plus avisés de ces bons grognards parmi lesquels se recrute la vieille garde « de l'armée de Dieu ».

Que de saints ! *Sainte Lydwine*, pour ne pas quitter M. Huysmans,

Saint Ouen pour faire connaissance avec M. l'abbé Vacandard, et *Sainte Thérèse* de M. Joly, et *Saint Gaétan* de M. de Maulde de la Clavière, tous deux parus dans cette noble collection des Saints qui est l'honneur de la librairie Lecoffre.

Tant de sainteté! sans craindre un excès de biens, peut-être craignez-vous la monotonie? Vous auriez tort, il n'y a rien d'imprévu comme la sainteté. La personnalité, loin de s'y user, y prend un relief plus vif, car la sainteté n'est que l'exaltation et comme la divinisation des qualités particulières; elle consacre l'originalité individuelle. Saint François de Sales avait un joli mot là-dessus : il disait qu'il n'y avait point de sainteté toute faite et que chacun faisait la sienne sur mesure. Vous aurez donc dans ces quatre volumes quatre exemplaires très différents, quatre variétés absolument distinctes du type humain. Mais vous aurez plus encore.

La sainteté suppose un grand cœur et elle donne un grand esprit. Rappelez-vous le curé d'Ars, *minus habens* au séminaire! Or il est rare qu'un grand cœur et un grand esprit restent repliés sur soi. On connaît certes des saints solitaires, ou pour mieux dire solipses. Mais la plupart ont eu les bras assez larges pour embrasser toute leur époque. Et si leur action n'a pas toujours laissé un visible sillon, car les saint Bernard ne sont pas communs, du moins leur cœur à tous a battu à l'unisson de leur siècle. Ils ont réellement ressemblé au poète, tel que Victor Hugo s'imagina l'être.

Tout souffle, tout rayon, ou propice ou brutal,
Fait reluire et vibrer mon âme de cristal,
Mon âme aux mille voix que le Dieu que j'adore
Mit au centre de tout comme un écho sonore.

L'âme de chaque saint a recueilli tous les frissons de joie, de douleur, d'espérance, d'inquiétude, tous les appels, toutes les plaintes de ses contemporains et les a renvoyées vers le Ciel. De là vient que l'histoire intérieure des saints est comme un raccourci de l'histoire de leur temps et de leur race.

Aussi, alors que jadis on écrivait la biographie des saints seulement avec des préoccupations de moraliste, maintenant on a plus de souci du sens historique, on aime à voir les saints dans leur œuvre de solidarité humaine, on les regarde comme l'expression la plus haute d'un moment de la vie de l'humanité, comme les points de contact directs de cette humanité avec Dieu. Les hagiographes sont devenus des historiens : avec cet avantage sur les historiens de profession que leur matière est noble, religieuse, capable d'art et de beauté. Il faut un grand fond de bienveillance et d'allégresse pour ne pas devenir pessimiste, quand on étudie la plupart

des chapitres des annales humaines. Les annales de la sainteté portent naturellement à la confiance et à la joie.

Ceci dit, prenons l'ordre chronologique et commençons par *Saint Ouen*.

Nous sommes donc dans la Gaule du VII^e siècle. Francs et Gallo-Romains sont unis et confondus. La culture antique, encore brillante, a fasciné les Barbares, mais ils ont en revanche donné de leur santé, de leur jeunesse physique et morale à cette civilisation un peu vieillotte. Le christianisme achève de fondre les races et de renouveler les hommes. « Les évêques qui commençaient à faire la France, ainsi que les abeilles font leur ruche, déposaient dans les cités et dans les paroisses rurales, comme en autant de cellules animées, cet esprit chrétien qui devait peu à peu adoucir, en les pénétrant, la rudesse et l'aigreur des mœurs germanes. En moins de cent ans, le paganisme avait disparu du royaume, sauf sur certains points, notamment en Austrasie où l'on rencontre des fanatiques attardés. » C'est là, en Austrasie, vers 600, sous le règne de Childeberr II que naît d'une noble famille Dadon, qu'on appelle aujourd'hui *Saint Ouen*. Il est élevé avec soin ; l'étude de l'antiquité classique faisait le fond de son éducation. Virgile, Horace, Tacite, Ménandre, Salluste, Tite-Live et Cicéron sans compter nombre d'auteurs grecs, défrayaient probablement les leçons des maîtres au VII^e siècle. Ses parents cultivent avec vigilance ses sentiments de piété, et voici que passe dans sa demeure, et aussi dans son âme d'enfant, une figure de rêve : un moine portant sa Bible sur son épaule, avec une étrange tonsure en forme de croissant, bravant Brunehaut, fuyant Thierry II, « ce chien de Thierry », venant de Luxeuil, allant vers Bobbio, saint Colomban l'Irlandais !

Dadon vient à la cour de Clotaire II, dans l'école Palatine, qui n'est pas encore le foyer intellectuel qu'elle sera sous Charlemagne ; il s'initie à son métier de fonctionnaire : loi salique, loi ripuaire, loi romaine des Wisigoths, formules judiciaires, style officiel des « préceptes » et des « jugements », tout le protocole minutieux d'une civilisation formaliste à l'excès, parce qu'elle est à la fois trop jeune et trop vieille. C'est un milieu étrange et charmant, de travaux et de fêtes, de barbarie et de délicatesse, que M. Vacandard entr'ouvre devant nous. Là, Dadon, — et nous avec lui, — fait la connaissance de l'orfèvre Eloi, et c'est un épisode pittoresque et pieux tout à fait charmant.

Nous devrions suivre Dadon à la cour du roi Dagobert I^{er}. Mais nous avons hâte d'arriver à son épiscopat. Nous relèverons seulement ce curieux détail que, vers ce temps-là, il y eut comme une sorte d'épidémie de vocations monastiques. Au palais même de Dagobert la vie érémitique attirait officiers et fonctionnaires. Le roi dut mettre le holà. Dadon aussi voulut se retirer du palais ; il fonda même à Rebais, avec son frère Adam, un monas-

rière où la règle de Saint-Benoît tempérerait les rigueurs de la règle de Saint-Colomban. Mais l'opposition du roi traversa son désir. Il était destiné à une autre voie. En effet, après la mort de Dagobert I^{er}, il est élu et sacré évêque de Rouen.

Il faut lire dans le livre de M. Vacandard l'étude serrée et vigoureuse qu'il fait des conditions générales de l'épiscopat en Gaule, sous les Mérovingiens. Désormais l'activité de saint Ouen se déploie dans tous les sens ; dans sa ville épiscopale d'abord, il a à remplir son métier d'évêque. Rouen est alors enserrée dans des murs étroits, mais quel monde de prêtres, de clercs, y afflue ! Que de gens à gouverner, que de gens à protéger, les pauvres, les infirmes, les lépreux, les veuves et les orphelins, les prisonniers, les esclaves ! L'évêque étend sur tous sa crosse tutélaire et sa main ornée de l'anneau. Sans compter qu'aux fêtes carillonnées, de tous les points du diocèse, grands seigneurs, prêtres et diacres accourent à Rouen et la maison ecclésiastique leur offre d'inoubliables galimafrées.

Mais il faut, de plus, sortir de Rouen, visiter les centres ruraux, *castra*, *vici*, et *villæ* ; y organiser des paroisses, chasser les vieilles superstitions, les coutumes païennes. Les sanctuaires dédiés aux anciennes divinités locales et domestiques, les *sacella* reçoivent encore un culte et des offrandes ; saint Ouen, comme on le fait depuis le IV^e siècle déjà, profite du prestige atavique de ces lieux, mais les consacre à l'Évangile. L'habitude n'est point rompue ; elle devient chrétienne. Il fait briser les amulettes et les phylactères, il chasse les enchanteurs, devins, sorciers et charlatans ; il interdit « les sauteriers, les danses, les caroles, les chants diaboliques » et les scènes d'ivrognerie et de débauche de la Saint-Jean et des solstices : singulières mœurs qui remontent certainement beaucoup plus haut que la conquête romaine, et, qui, comme l'origine des noms de lieux, précèdent toute tradition précise. C'est le passé le plus lointain de la Gaule qui réparaît là en traits précis sous la plume de M. Vacandard. Cependant le récit se poursuit ; voici des pages savantes et curieuses qui sont consacrées au recrutement et à la condition des prêtres d'alors : à leur science, ou à leur ignorance, aux lois qui les gouvernaient, et à leur discipline.

De chapitre en chapitre, nous sommes parvenus à ce qui est — à mon avis — le point culminant du livre. Jusqu'ici, cet excellent travail de scrupuleuse et solide érudition m'avait paru un peu grisaille : il est vrai que j'avais les yeux comme éblouis par les flamboiements de M. Huysmans. Maintenant la vie, la lumière et même la couleur, entrent à flots. Il s'agit de raconter les fondations monastiques dans le diocèse de Rouen, sous l'épiscopat de saint Ouen : il y en a deux d'une importance capitale, celle de l'Abbaye de Fontenelle par Wandrille, celle de l'Abbaye de

Jumièges par Philibert. Ce n'est pas pour faire plaisir à la *Revue Thomiste*, mais il faut bien le dire ; rien n'est beau comme une belle figure de moine. La vie de Wandrille est étonnante, d'un romantisme magnifique ; et la critique défiante et sage de M. Vacandard est bien forcée d'accepter, dans l'histoire, l'entrée en scène de cette poésie. De même pour Philibert.

Remercions, à ce propos, M. Vacandard de nous avoir expliqué la règle farouche de Saint-Colomban, qui astreint le moine au jeûne perpétuel, qui ne lui permet que les légumes, la farine détrempee d'eau, le pain et la cervoise, qui le fait travailler jusqu'à l'épuisement, jusqu'au somnambulisme, *ambulans quasi dormitans lassus*, et la règle de Saint-Benoît, plus humaine, plus féconde, plus durable. Remercions-le de nous avoir donné avec toute la sévérité de la science moderne, un complément ou une rectification à l'*Histoire des moines d'Occident* de Montalembert.

A côté de ces monastères d'hommes « où l'on compte les moines par centaines », des monastères de femmes très florissants naissent aussi : temps étrange et merveilleux ! Voilà un petit pays, à peine échappé au paganisme, mal peuplé, tout plein, semble-t-il, d'instincts brutaux et grossiers : et pourtant toutes les délicatesses, tous les héroïsmes de la vie monastique y fleurissent avec une abondance qui semble incroyable aujourd'hui, après dix-huit siècles d'hérédité chrétienne et de culture raffinée des âmes. Qui donc nous rendra des âmes primitives ?

Mais ne nous égarons pas. Saint Ouen joue un grand rôle dans l'Église, un rôle plus grand encore dans la vie politique et dans le palais des rois mérovingiens. Sur ces difficiles questions, M. Vacandard déploie abondamment ses qualités d'historien.

Mais là, en vérité, mon incompetence est trop grande ; la politique des rois mérovingiens m'est trop étrangère ; et me voilà réduit au silence de l'écolier.

Du moins, je veux encore répéter avec quelle confiance et quel plaisir je me suis laissé guider par M. Vacandard : à la sûreté, à la sévérité avec laquelle il discute toutes les sources et scrute tous les documents, à l'abondance de ses références et de ses lectures, on reconnaît qu'on est en présence d'un élève de la bonne école, un élève passé maître.

La *Vie de sainte Lydwine de Schiedam* n'est pas d'aujourd'hui, elle est d'hier et même d'avant-hier. Tout le monde en a loué l'intensité et la sincérité. Et dire qu'elle commence par un prodigieux tableau du monde chrétien à la fin du xiv^e et au début du xv^e siècle, c'est répéter une chose mille fois ressassée. Je ne parlerais donc pas de sainte Lydwine, si elle n'avait soulevé quelques débats sur lesquels je veux donner franchement mon avis.

Sainte Lydwine est une *expiatrice* : elle souffre pour *réparer* et ses douleurs sont la rançon des péchés et des fautes d'autrui. L'objet de M. Huysmans était donc de montrer sainte Lydwine souffrante : *Sancta dolorosa*, souffrante dans son corps et dans son âme. Les tortures d'âme, il les a peintes avec cette sûreté de main que nous avons admirée dans *En Route*.

Mais on lui reproche de n'avoir pas été un peintre moins fidèle et moins complet, quand il s'est agi des souffrances physiques. Tout ce que peut présenter de répugnant et de lamentable un pauvre corps humain traînant une éternelle pourriture, nous le voyons dans la vie de sainte Lydwine. M. Huysmans ne nous fait grâce d'aucun détail ; il n'a pas eu pitié de nos nerfs : on aurait voulu qu'il eût moins d'audace. Et n'est-ce pas, en un sens, manquer de respect à sainte Lydwine que de la montrer si misérable, disait-on.

A-t-on eu raison ? Je ne le crois pas. Le réalisme de M. Huysmans est implacable : et la puissance de son art rend présentes les choses. Il est certain qu'il nous a montré une sainte dépouillée de poésie extérieure, et l'odeur de sainteté n'est venue à sainte Lydwine qu'après la mort. Mais raisonnons un peu : est-ce nous donner une juste idée de la sainteté que de la présenter sous un aspect irréel et avec une fausse noblesse : on nous laisse oublier la matérialité même des sacrifices qu'elle exige ; comme si elle ne devait pas cheminer ordinairement au milieu des choses basses, humiliantes, et pleines de dégoût. L'imagination embrasse aisément les saintetés à l'eau de rose, à l'eau de naffe, comme disait saint François de Sales, ou encore les saintetés à la Don Quichotte, celles qui marchent à la cime des monts, comme disait le même saint François de Sales ; mais, pendant que l'imagination s'enchant, la volonté est incapable, je ne dis pas d'un acte, mais d'un geste d'énergie : devant les difficultés réelles, et les médiocrités de la vie quotidienne, c'est un désastre. Je me souviens d'un trait qui est vrai, car Bossuet l'a raconté. Anne d'Autriche — qui a été dans les dernières années de sa vie l'égale des plus grandes reines et des plus saintes — était fort délicate. Un jour elle visite l'Hôtel-Dieu ; et, après être passée devant bien des misères, elle arriva à une femme qu'un cancer rongea. « Mon Dieu, s'écria-t-elle terrifiée, infligez-moi tout ce que vous voudrez, mais pas cela. » — Et elle mourut de *cela*. M. Huysmans nous a montré, « que c'est *cela*, le prix dont il faut payer la sainteté. Il est beau de parler aux petits oiseaux, de dire mes frères aux loups, — ou de prêcher la quatrième croisade ; mais il serait dangereux de borner l'apprentissage de la vie chrétienne à la contemplation de ces beautés-là. N'ai-je pas déjà raconté l'histoire d'un jeune homme — à Lourdes — qui soignait un malheureux dont la bouche était une plaie hideuse. En tendant un verre d'eau à son malade, notre jeune homme, pris de dégoût, a un geste invo-

lontaine de répulsion : et alors, pour se punir, quand l'homme a bu, il reprend le verre et achève lui-même ce qui restait au fond. Et n'est-ce pas de sainte Élisabeth de Hongrie que Lacordaire rapporte un trait analogue ? On ne doit pas avoir peur du dégoût.

Un petit livre exquis et fort, c'est *Sainte Thérèse* de M. Henry Joly. On le commence, et on est pris par une dialectique aisée et souple qui nous conduit à travers la vie, les œuvres, l'âme et la sainteté même de sainte Thérèse, sans nous laisser la liberté de nous arrêter, sans nous fatiguer aussi et sans nous cahoter. Arrivé au bout, on est surpris d'avoir été si loin et si haut, par une pente si douce et si bien ménagée. On revient alors sur ses pas, et l'on admire à son aise les descriptions sobres et pittoresques, les analyses pénétrantes, les vues neuves et ingénieuses, la rapidité, le mouvement et l'élégance du style, la franchise de l'œuvre. Je sais que M. Henry Joly a mis beaucoup de son âme dans ces pages ; il peut être fier de son livre.

Voici sur le bord de la rivière sinueuse, comme dans une fraîche oasis, Avila, l'Avila des chevaliers, l'Avila du Roi, l'Avila des saints, avec ses vieux remparts crénelés, ses tours, sa cathédrale, ses hautes demeures seigneuriales aux portes cintrées où s'éventaillent des pierres gigantesques. Et aussitôt surgit, entourée des siens, Thérèse d'Ahumada, belle, fière et romanesque, l'imagination la plus puissante, l'esprit le plus net, la volonté la plus virile qui ait existé dans un corps de femme. Mais que sont les traits de son visage, ou même les traits de sa physionomie intellectuelle, à côté des secrets de son âme ? Qu'est l'histoire de ses fondations, à côté de l'histoire de sa vie intérieure ? Il est impossible de résumer les pages frémissantes où M. Joly raconte cette histoire ; il n'y a rien à resserrer, rien à retrancher ; il faut les lire. J'ai fréquenté bien des écrivains mystiques ; je n'ai nulle part trouvé de vues plus profondes, plus sûres, plus philosophiques.

M. Maulde de la Clavière est renommé pour sa profonde connaissance de l'histoire diplomatique et pour des livres brillants sur la Renaissance : et, maintenant il vient d'écrire la *Vie de saint Gaëtan* (1480-1547). Ces dates seules indiquent que l'auteur, étant resté dans son domaine, aura beaucoup à nous apprendre. Effectivement son œuvre est vivante, neuve et, par certains côtés, tout à fait inattendue : elle nous révèle bien des choses, mais surtout elle fait penser : elle fait penser à un grand et beau livre, qu'elle n'est point — elle n'est qu'un livre original et charmant, — mais dont elle contient quelques pages et tout le dessein. Par une sorte de coquetterie ou de modestie, M. Maulde de la Clavière prend ses lecteurs pour ses col-

laborateurs. Il éveille leur esprit, il les met en train, il leur montre le chemin, leur annonce les vallées et les montagnes prochaines ; et puis, il les laisse aller seuls.

Marchons seuls, puisqu'il le veut. Mais ne quittons pas la biographie même de Gaétan de Tiène, sans une ou deux légères critiques. Premier reproche : la physionomie de l'aimable saint est un peu effacée dans le vaste horizon dont elle devrait être le centre. Les traits sont peu distincts, sa personnalité est sacrifiée. Après avoir lu les pages qui lui sont consacrées, quand je ferme les yeux et que je tâche de l'imaginer, je ne le distingue pas : je vois Bembo Sadolet, Caraffa, Jules II, Léon X, le sac de Rome par l'armée du Connétable de Bourbon, la papauté, l'Italie, la Renaissance tout entière — et à peine saint Gaétan. Second reproche : M. Maulde de la Clavière, pour bien faire comprendre les caractères du christianisme de la Renaissance, a dit quelques mots du moyen âge et, féru d'admiration pour le xv^e et le xvi^e siècle, tout lui paraît laid auprès, même le xii^e et le xiii^e siècle. Son amour trop exclusif le rend coupable d'injustice. N'insistons pas et vengeons-nous en relisant la 2^e édition de l'*Art Religieux au XIII^e siècle*, d'Émile Mâle, dont j'ai parlé ici l'année dernière.

Ceci dit, voici la thèse générale enveloppée dans la biographie de saint Gaétan.

M. de la Clavière pose, en principe, que le catholicisme est vivant, non seulement parce que ses dogmes se développent et que, comme l'a dit Bossuet, « pour être constante et perpétuelle la vérité catholique ne laisse pas d'avoir ses progrès », mais encore parce qu'il prend de siècle en siècle, dans son rapport avec les hommes, un sens nouveau et une fécondité différente. Il n'épuise pas sa richesse dans une série unilinéaire de formules. Les besoins des hommes, les besoins des sociétés changent ; le catholicisme y répond chaque fois, non d'une réponse générale et universelle, mais d'une réponse particulière et adéquate, quoique toujours dans le même esprit. Ce que nous avons dit du christianisme des saints, qu'il garantit et met en relief leur individualité, doit se répéter du christianisme des civilisations.

En vertu de ce principe, le biographe de saint Gaétan — s'accordant ici avec M. Jean Guiraud qui a écrit un excellent livre, grave et plein de faits sur l'humanisme des premiers temps de la Renaissance italienne — montre que cette Renaissance italienne, à ses débuts, non seulement ne détruisait pas le sentiment religieux, mais en était une forme nouvelle, un rajeunissement, un Noël. Il ne se contente pas de le dire, il le prouve. Il prend les trois principaux aspects de la Renaissance, et il fait voir ce qu'ils ont de religieux et de chrétien.

C'est d'abord l'amour de la science, l'étude de la nature et la recherche de la vérité, premier caractère de la Renaissance.

« La vérité est une, écrit M. de la Clavière ; Dieu la résume par définition et il n'y a pas une science qui ne trouve Dieu à son sommet. Loin de contredire aux sciences et à la liberté loyale de penser qui en est la substance, la religion doit les couronner et les féconder. Le vrai savant fait acte religieux et même sacerdotal. Il a en lui les qualités du sacerdoce ; il communie à l'Universel, à l'infini, forcément. En quittant Rome, Copernic se fait prêtre, il n'en reste pas moins un génie. Mais il arrive, même chez les robustes savants de la Renaissance, que la connaissance approfondie d'une science empêche souvent d'avoir des notions précises sur les autres, et qu'à force d'explorer un filon, de regarder un objet, se produise une sorte de myopie assez logique. Et alors apparaît l'idée religieuse comme une synthèse nécessaire. »

Ainsi s'accorde la religion avec la poussée scientifique de la Renaissance. Même accord avec le second caractère de la Renaissance, avec ces théories sociales, avec cette politique nouvelle des humanistes qui, fondée sur la liberté humaine et sur les droits des individualités, se donnait comme but non seulement la dignité et l'indépendance des hommes, mais encore leur bonheur et spécialement leur bonheur présent. Oui, même accord aisé, car, d'une part, pour ce qui est des personnalités, la vie chrétienne et la sainteté même, ne s'appuient-elles pas formellement sur le libre arbitre, sur la liberté, sur la discipline volontaire ; et, d'autre part, pour ce qui est du bonheur présent la religion « n'offrait plus seulement la partie métaphysique du christianisme — encore que ce soit bien quelque chose de fournir une réponse toute prête aux mille questions que la raison laisse sans réponse, ou de suggérer des joies surnaturelles aux cœurs vides ; — elle descendait jusque dans le détail de la vie naturelle, et, puisque les hommes avaient eu l'art ou la science d'améliorer leur existence, on voulut leur montrer une vérité capitale : c'est que cette amélioration même tournerait contre le but qu'ils se proposaient, contre leur bonheur, que leur art et leur science ne serviraient qu'à déchaîner davantage les effroyables mêlées d'appétits, si on ne trouvait pas moyen de semer l'amour à pleine mains dans le monde. Or, où trouver une religion d'amour ? Dans l'Évangile ».

Mais la Renaissance ne se borne pas à être un rajeunissement intellectuel et social, elle est aussi — troisième caractère — un réveil artistique. La vie humaine baigne dans une atmosphère d'art et de beauté. Le christianisme y trouve encore sa place, sa place nécessaire ; il met l'harmonie dans l'âme et il met l'harmonie entre les âmes. Sans lui, peu à peu, l'art

tend vers un sensualisme égoïste, il s'appauvrit lui-même, il se trouve en jouissance grossière ou raffinée et toujours en jouissance douloureuse; il isole les hommes; les hommes par cet art sans religion deviennent intelligibles et hostiles les uns aux autres, comme Tolstoï l'a bien montré. Mais la religion, lien pratique des hommes et des choses, apaise les âmes, les unit dans la jouissance commune du beau, en leur proposant Dieu amour parfait, beauté parfaite.

Au total, à ce triple point de vue de la science, de la société entre les hommes et de l'art, le catholicisme se combine avec la civilisation de la Renaissance, en se proposant : 1° comme le lien de l'unité intellectuelle, 2° comme le support de la liberté et la source de l'amour, 3° comme la révélation de la beauté.

Cette conciliation a duré des années, elle a produit d'admirables fruits. Malheureusement, les circonstances ne se montrèrent pas favorables. Les hommes étaient encore trop grossiers pour supporter longtemps une si délicate perfection. La dissociation se produisit, fatale à chacun des éléments dissociés autant qu'à leur harmonie. Et l'accord ne se rétablit jamais bien.

C'est l'histoire que ne raconte pas M. Maulde de la Clavière, mais qu'il esquisse. En quelques traits, il nous fait tout deviner. Il dessine d'abord, avec une main légère qui n'appuie pas, cette civilisation de fruits et de fleurs, *fructus floresque*, que les Papes protègent, d'une protection intelligente et affectueuse. Voici le brillant portrait de Raphaël, mais surtout voici la délicieuse image du meilleur des hommes, l'image de Sadolet toute colorée d'humanisme, toute parfumée de bonté, de confiance et de bonne grâce. Ecoutez Sadolet recommander les occupations intellectuelles et le désintéressement de l'esprit : « Les esprits nobles et élevés au-dessus du vulgaire comprendront ainsi qu'ils ne sont pas nés de la terre, ni abaissés jusqu'à elle, mais faits pour regarder au Ciel les habitants du Ciel. Ils n'useront pas leur vie en procès. Ils ne plieront pas sous le poids des soins bas, abjects et misérables, des soucis matériels. Je m'adresse aux hommes dans les honneurs, aux riches, aux magistrats, et qui, cependant, savent aimer, au-dessus des honneurs, de la richesse, des dons de la fortune, les vrais dons de la vie; aux hommes qui vivent dans les affaires, dans le monde, dans les salons, et qui gardent la beauté de la vie! » « Garder la beauté de la vie », admirable expression, et, quoi qu'on en dise, si chrétienne : même au tombeau, le Christ était le plus beau des enfants des hommes. Mais l'horizon se charge d'orage. Maintenant, c'est le second épisode. Dans ce monde frémissant et plein de vie, le paganisme renaît sous une forme particulière. Le paganisme, c'est le culte exclusif de la force et du succès, ce que nous appelons l'arrivisme ;

le paganisme, c'est Machiavel. Ajoutez-y cette sensualité ardente qui semble ressusciter la civilisation sarrasine du royaume des Deux-Siciles et de Frédéric II, l'ennemi des papes. « L'existence était devenue d'un charme inquiétant. » Or, à ce moment, quand il faut faire face au danger, avec tact, avec vigilance, et sans rien abandonner de l'harmonie si difficilement réalisée, l'Allemagne, la grossière Allemagne se jette de tout son poids de l'autre côté de la balance. Elle prétend opposer le christianisme pur au paganisme pur. Avec cette rage farouche qui anime le barbare contre le civilisé, et qui n'est qu'un effet de l'orgueil et de la brutalité, elle détruit le précieux édifice du christianisme moderne. Le connétable de Bourbon attaque Rome à la tête de reîtres et de lansquenets; il y entre, mort, à l'heure de midi, « cadavre farouche porté par des confrères de Saint-François de Paule en cagoule, terrifiés, pleurant de vraies larmes » : le sac de Rome commence... « Mes malheurs particuliers ne sont rien, disait Sadolet, à côté de la perte de tant de gens innocents, mes bons amis, de la chute du monde latin, de cette captivité du Pape, de la ruine de cette ville à qui je devais tout, ma fortune et l'ornement de mon âme, et où le bien l'emportait si hautement sur le mal ! »

Sadolet se lamentait avec de trop justes raisons. Et pourtant ce cataclysme n'était que le symbole matériel d'un cataclysme moral dont les suites devaient s'éterniser : la Réforme ! Quel beau mot que la réforme, et quelle belle chose, si elle n'était point née dans un pays alors barbare, et sous un ciel brumeux, si elle n'avait pas eu pour guide le plus fumeux et le moins lucide des cerveaux puissants, je veux dire Martin Luther ; si elle n'avait pas été dénaturée par l'ambition politique, si elle n'avait pas contenu l'esprit de schisme. Elle brisa l'unité de l'Église. Elle brisa l'unité du développement humain. C'est d'elle, — à ses débuts inintelligente et incapable de littérature et d'art — c'est d'elle qu'est venu le dangereux divorce de l'art avec la religion, de la beauté de la vie humaine avec la perfection de la vie chrétienne. Lorsque Goethe découvre la science, lorsqu'il découvre la beauté, il se croit obligé de n'être plus chrétien. La Réforme, en réagissant trop violemment contre la Renaissance, a créé deux provinces distinctes. Entre l'une et l'autre, un fossé ; de l'une à l'autre, rien de commun ; toute une moitié de l'homme, amour de la vie, amour du beau, et, ici et là, l'autre moitié, sentiment de notre misère, besoin de la grâce, appel à Dieu. Eh bien ! ni l'une ni l'autre de ces moitiés de l'homme n'est viable, seule ; on ne peut pas faire vivre l'une en tuant l'autre. Sadolet avait raison : il faut civiliser l'homme pour le rendre religieux, il faut rendre l'homme religieux pour le civiliser. Et M. de la Clavière a eu raison de nous répéter cette histoire.

Les lecteurs de la *Revue Thomiste* ont plus d'une bonne raison pour connaître M. l'abbé Bertrand, l'éminent auteur de la *Bibliothèque sulpicienne*. Je ne dirai rien de cette œuvre admirable de haute érudition, je me contente de m'en servir et de m'y instruire. Mais l'activité de M. Bertrand ne s'en est pas tenue là. Il vient de publier en deux volumes *La Vie de Henri de Béthune, archevêque de Bordeaux* (1604-1680).

Sujet d'intérêt local, penserez-vous ? Peut-être. Mais les chemins d'intérêt local sont d'ordinaire bien plus jolis que les grandes routes ; on y voit mieux le pays, les haies y sont fleuries, et il n'est pas rare qu'à un tournant, un pommier tende ses pommes au passant. Les routes nationales n'ont pas de ces prévenances. Lisez Henri de Béthune. Vous y verrez bien des choses, que vous aimez.

Aimez-vous la scrupuleuse méthode et la probité scientifique ? « Vive un fait bien établi, appuyé sur des preuves bonnes et bien mises en œuvres, de solides réponses. » Qui dit cela ? Un des ressuscités de M. Bertrand ce Laurent Josse Leclercq, dont il a raconté si aimablement la vie. Mais, aussi bien, M. Bertrand l'a pensé, s'il ne l'a pas dit. Pour avoir des faits bien établis, appuyés sur des preuves bonnes et bien mises en œuvres de solides réponses,... ouvrez au hasard les livres de M. Bertrand.

Si vous aimez cette candeur spirituelle, cette bonhomie un peu narquoise qui va son petit train et à qui le trait ne manque pas ; si vous avez jamais eu quelque plaisir à lire une page du dictionnaire de Bayle, une de ces bonnes pages d'aspect rassurant, où la phrase — qu'on dirait négligée, tant elle est aisée et coulante, — suit son chemin sans paraître songer à mal, où l'auteur semble causer avec abandon, et où, tout à la fin, on ne sait comment, l'abandon est devenu force de pensée, l'amabilité, pénétration, et la candeur, malice, ouvrez encore la *Vie de Laurent Josse Leclercq*, les trois volumes de l'*Histoire du séminaire de Bordeaux et de Bazas*, enfin la *Vie de Henri de Béthune*.

Et, si vous êtes un utilitaire, un savant à fiches, un bibliographe, en un mot, si vous tenez à savoir où sont les documents et les renseignements, les bonnes sources, les bons coins, ceux où l'on fait des trouvailles qui sont des découvertes, dépouillez le bas des pages des livres de M. Bertrand : vous en emporterez une moisson qui dépassera vos espérances. Par exemple, Vaugelas est un homme bien connu ; on sait, on savait qu'il avait écrit deux livres, et rien que deux ; dans son manuel de l'histoire de la Littérature française, M. Brunetière, aussi exact bibliographe qu'illustre écrivain et conférencier, M. Brunetière ne connaît que ces deux ouvrages. Eh bien ! Vaugelas en a fait trois, et le troisième, l'inconnu — qui est le premier, — vous aurez tous renseignements sur lui

dans une note du *Laurent Josse Leclercq*. Ce n'est qu'un détail, j'en pourrais citer mille et mille. *Ab uno disce omnes*.

Mais, ce sont qualités de l'auteur plus que du sujet ; et le sujet a les siennes : les voici.

Cet Henri de Béthune appartenait à une puissante famille, très ancienne, qui nous fait remonter jusqu'aux croisades, car M. Bertrand n'a garde d'oublier les parents de son héros, et c'est l'occasion de nous apprendre maint détail topique et souvent inconnu sur les grands événements auxquels les Béthune ont été mêlés. Le père de Henri était un personnage de marque dans l'État : Philippe de Béthune fut envoyé plusieurs fois en ambassade, soit en Angleterre, soit en Autriche, soit plus souvent à Rome ; et il joua un rôle important. Ses neveux et ses nièces n'ont point passé inaperçus, notamment la duchesse de Charost, l'amie de Mme Guyon, celle qui fournit à Mme Guyon l'occasion de connaître l'abbé de Fénelon et qui fut ainsi, sans l'avoir prévu, la cause indirecte des malheurs de l'archevêque de Cambrai.

Henri, dès son enfance, s'était destiné à l'Église : sa vocation sincère l'y appelait. Mais les siens voulaient qu'il y occupât un rang illustre, et qu'il satisfît leur ambition en satisfaisant sa piété. Son père, lié avec le cardinal de Bérulle, sollicite, insiste, se fâche : il veut que le puissant cardinal protège Henri efficacement, et rien n'est curieux comme les lettres que s'écrivent l'un à l'autre Philippe de Béthune et le cardinal de Bérulle. J'ai beaucoup d'admiration pour les vertus naturelles et surnaturelles de M. de Bérulle, pour sa droiture, pour sa bonté, pour sa sainteté ; mais, j'avoue que je ne sais quel jugement porter sur son énergie, son sens politique et sa clairvoyance. Sous une apparence de volonté méthodique et forte, il est en réalité toujours embarrassé, effrayé et comme empêtré. Cela paraît dans ses démarches, ses lettres, et ses réponses aux réclamations de M. de Béthune. Il voudrait bien faire plaisir à l'ambassadeur de France auprès du Saint-Siège, — M. de Béthune l'était alors, — mais il ne voudrait pas donner les honneurs, et surtout les hautes charges ecclésiastiques, à un tout jeune homme. Sacrifier les intérêts de l'Église à ceux de M. de Béthune, jamais ! Mais dire nettement qu'il ne fera pas ce sacrifice et pourquoi, c'est au-dessus de ses forces ; et il s'en tire par des biais où se dissimule mal sa gêne. Je me souviens que Richelieu, quittant Paris, laissa une sorte de régence à M. de Bérulle, que M. de Bérulle s'y montra hésitant et gauche, et que Richelieu railla impitoyablement celui qui avait été pour une heure son coadjuteur en politique.

Quoi qu'il en soit, Henri de Béthune, au grand mécontentement de son père qui ne s'en cache pas à M. de Bérulle, est nommé évêque de Meillezaïs. L'état de son diocèse et la façon dont il l'administre sont minu-

tieusement exposés par M. Bertrand. Il serait fructueux de comparer ces chapitres-là avec les chapitres correspondants du livre de M. Vacandard. Naturellement, on constatera que l'homme change peu, que les prêtres que dirigeait Henry de Béthune n'étaient pas bien différents de ceux que Saint-Ouen gouvernait, que les défauts des uns et des autres, pour être différents d'aspect, n'étaient pas différents de nature, que leurs qualités étaient bien les mêmes ; mais, on s'apercevra que dix ou douze siècles de civilisation chrétienne n'ont pas été inutiles.

Puis, la scène s'élargit, et nous entrons dans la grande histoire, qui n'en est pas moins de l'histoire amusante. A cette époque, l'évêque de Bordeaux est Henri de Sourdis, moitié soldat, moitié prêtre, et le gouverneur de Bordeaux était ce vieux gascon de d'Épernon. Entre ces deux têtes un peu dures et facilement échauffées, la guerre éclate : guerre célèbre, dont M. Bertrand précise tous les détails. Les jours d'abstinence et de jeûne, le gouverneur empêche les domestiques de l'archevêque d'entrer au marché aux poissons ; il fait fouiller les personnes qui vont à l'archevêché pour voir si quelque poisson ne se cache pas sous leurs habits. Il ne se contente pas d'affamer le prélat, il l'insulte quand il le rencontre, et, une fois, « il le menace de son bâton et lui donne trois coups de son poing fermé sur l'estomac. » Le prélat se défend par des interdits et des excommunications. Tout Bordeaux se partage entre les puissances ennemies : « un certain rac-coutreur de bas de soie, qui servait la maison de Puy-Paulin et le château Trompette (qui étaient à d'Épernon) et un escarpiné de l'archevêché se battirent si fortement à coups de poing jusqu'à effusion du sang, qu'il en fut parlé dans toute la ville avec considération ». Le parlement était divisé, les religieux étaient divisés. Les bourgeois de condition étaient « épernonnistes ». Le sexe féminin, « non seulement le dévot dedans et dehors le cloître, mais aussi le conjoint », était pour l'archevêque, ainsi que le menu peuple et le clergé séculier. Un homme de condition s'étant avisé de dire du mal de l'archevêque, dans une compagnie de « damoiselles de condition », « une fille de chambre qui faisait cuire un plein poilon d'empois » le lui jeta « à travers ses bottes ». C'était l'Affaire. Nous en rions : on rira bien de nous. Mais l'Affaire bordelaise devient affaire d'état. Henri de Sourdis fait épouser sa querelle par l'assemblée du clergé de France de 1634 et Henri de Béthune s'unit avec ses confrères pour faire triompher celui dont il sera le successeur.

Ici, Henri de Sourdis a le premier rôle. Plus tard, en 1641, à l'assemblée de Mantes, c'est Henri de Béthune qui passe au premier plan, avec honneur pour lui, avec dommage pour sa tranquillité. Il tient tête à Richelieu, invite l'assemblée à résister à ses exigences fiscales, et, enfin, comme Richelieu n'était pas un hésitant, lui, ni un timide, Henri de Béthune est

renvoyé dans son diocèse par une lettre de cachet, qui n'était pas un aimable poulet : « Je vous ordonne par la présente de vous retirer sans délai de Mantes, et vous en aller en votre évêché y faire aussi bien votre charge particulière, sans vous mêler d'autres choses, que vous vous êtes mal acquitté de votre députation en ladite assemblée. Cependant, je prie Dieu qu'il vous donne une meilleure conduite. »

... Une meilleure conduite, grand Dieu ! mais celle de Henri de Béthune, avait été exemplaire à Meillezaïs, et elle le sera autant à Bordeaux où il va être bientôt transféré.

Bordeaux, c'est une capitale ; le duc d'Épernon écrivait : « Le clergé de Bordeaux, qui doit être comme la lumière du monde et le sel de la terre... » Henri de Béthune va gouverner « la lumière du monde » et « le sel de la terre » : et, si les tempêtes soufflent, il empêchera la lumière de s'éteindre, et, si la corruption vient, il empêchera le sel de se gâter.

La tempête souffla, son vrai nom ce fut la Fronde. Quel dommage que Henri de Béthune ait quitté à ce moment Bordeaux, exilé à Poitiers par sa santé et la crainte des troubles. Sans cela nous aurions un beau chapitre, solide, définitif, sur l'histoire mal connue de la Fronde. Cette singulière guerre civile, amusement des littérateurs, nous aurait apparu avec son vrai caractère odieux, sanguinaire, criminel ; c'est un jeu de princes, croit-on, c'est une folle échappée de fantaisie, c'est un accès de jeunesse ! Erreur ! Dans certains pays, la Fronde en cinq ans a causé plus de mal, a créé plus de misères que toutes les guerres de religion. Et ce n'est pas peu dire. Les vieilles bandes mercenaires qui avaient fait la guerre de Trente ans, et qui entendaient l'art de la dévastation, avaient été appelées par les princes et s'étaient déchaînées sur le riche pays qui leur était livré. Quel malheur, donc, que Henri de Béthune ait abandonné son siège épiscopal dans les moments périlleux, nous privant ainsi, sans le savoir, de l'envers des romans de Victor Cousin, qui eût été le vrai de l'histoire.

La corruption vint aussi, — corruption de l'esprit (je le dis, car je le pense), et non corruption des mœurs. C'est la jansénisme. M. Bertrand n'aime pas le jansénisme, moi non plus. On peut admirer l'âpre volonté et la dignité d'attitude de tel ou tel janséniste, surtout ceux de la première et de la seconde génération ; mais de dire le mal qu'ils ont fait à ce que j'appellerais la mentalité catholique, c'est impossible. Ils ont créé des antagonismes et des antinomies, ils ont mis le christianisme hors de la nature, ils ne lui ont permis de s'associer qu'aux doctrines les plus anti-chrétiennes et les plus anti-humaines : le dédain de l'intelligence et le mépris des hommes. Ce n'est pas à Pascal que je fais allusion, Pascal dépasse le jansénisme, c'est à Nicole. Ils nous ont cassé les bras. Henri de Béthune défendit son diocèse contre eux, il fit bien ; et M. Bertrand n'a

pas fait moins bien de raconter et de louer la défense de son archevêque.

J'en aurais beaucoup à dire, si je voulais ainsi poursuivre la carrière d'Henri de Béthune ; qu'il me suffise d'avoir montré quels genres d'intérêt, le récit excellent de M. Bertrand peut offrir. Après cette œuvre, l'infatigable savant va-t-il se reposer ? Si j'en crois un bruit qui court, nous pouvons espérer encore un beau grand livre. Parmi les hommes modestes et grands, qui ont vécu dans la congrégation sulpicienne — et il y en a encore aujourd'hui, de cette sorte, — un a été mêlé à tous les graves débats religieux de la fin du XVII^e siècle ; universellement respecté, il a joué un rôle important, notamment dans la tragédie du quietisme. C'est M. Tronson. Plus grand, infiniment plus grand que Henry de Béthune, M. Tronson attend son biographe. Comme M. Levesque a attaché son nom à la gloire de Bossuet, souhaitons que M. Bertrand attache son nom, ennobli par de si excellents ouvrages, à la gloire de M. Tronson.

Saint François de Sales écrivait à M^{me} de Chantal que, dans ses prières il pensait à elle, la première, et que, quand ce n'était pas la première, c'était la dernière, pour y penser plus longtemps. Le livre dont je parle le dernier, pour qu'on y pense plus longtemps, c'est : *Nos vrais Ennemis*, par le R. P. Sertillanges.

Il est composé des conférences que le P. Sertillanges a données le carême dernier. Dans la *Revue bleue*, un essayiste, M. Michel Salomon, dont la plume est très profane, mais pénétrante, s'était amusé à faire une revue des prédicateurs de carême ; parmi ses esquisses, celle du P. Sertillanges et de son auditoire m'était restée dans l'esprit. J'en cite une page.

« Voici un talent homogène et bien réglé... Ce bon ordre des idées qui fait la force et le sérieux des discours, et qui est presque une vertu, le distingue de suite des frivoles esprits qui croient suppléer la logique par des tirades... Le prédicateur de Saint-Pierre du Gros-Caillou a certes du mouvement, il a aussi de la couleur, et il ne dédaigne point, tant s'en faut, les parures du style. Mais tout chez lui se subordonne à la ferme domination d'une pensée nette...

« Nous avons entendu le conférencier de Saint-Pierre du Gros-Caillou entretenir de la vraie et de la fausse liberté son auditoire d'hommes. Il était écouté avec respect, mieux encore avec une sympathie confiante. Il est digne de l'inspirer. Ce moine aborde avec franchise et largeur d'esprit les problèmes de son temps. Et ce temps, il ne le dénigre pas plus qu'il ne l'exalte de parti pris. Sorti du monde, mais non point en ennemi, il suit avec une attention inquiète, mais bienveillante, les grands débats qui nous agitent. Encore l'inquiétude s'atténue-t-elle en lui d'une disposition

optimiste qui donne souvent à sa parole une heureuse sérénité. Il a de plus la générosité de l'accent; et sa voix qu'il n'enfle ni ne hausse, a la justesse du ton, et ce timbre loyal qui témoigne que les mots viennent des sources profondes du cœur.

« C'est ainsi qu'on mérite de se faire écouter. Ce dominicain à lunettes n'a, dans son extérieur pas plus que dans ses procédés oratoires, rien du tribun ni du pérorateur de meeting. Il réussit pourtant auprès du public populaire. C'est donc que le trompe-l'œil n'est pas toujours nécessaire pour gagner les foules, et que la droite éloquence parfois y suffit ».

M. Michel Salomon a entendu le P. Sertillanges; son jugement, c'est celui de l'auditeur. Celui du lecteur sera le même. Tel est l'avantage de la sincérité. Je n'entends pas cette sincérité banale par laquelle on croit momentanément tout ce qu'on dit, j'entends cette haute et délicate sincérité, qui ne donne rien à la rhétorique, à la recherche de l'effet, ou même à l'enivrement des idées, qui n'exprime aucun sentiment dont elle n'ait éprouvé en elle-même la profondeur et le naturel, aucune pensée dont elle n'ait essayé la résistance et dont elle n'ait fait le tour, tel est l'avantage, dis-je, de cette sincérité, pleine de virilité et de modestie, que la parole *parlée* garde, dans le livre, toute sa valeur persuasive, toute sa force et toute sa chaleur. Et si nous perdons, ce qui est une perte sans doute, ce ton juste, ce son de voix, ce geste sobre, cette autorité extérieure qui commande la sympathie, du « dominicain à lunettes », nous avons en revanche l'avantage de pouvoir peser à loisir ces pages, que vous lirez, mais dont je veux détacher quelques passages.

Les deux premières conférences sont sur la *Haine* et sur le *Faux Savoir*. Quelle haine? celle qui s'attaque à l'Eglise? Quel faux savoir? celui qui s'attaque à la foi? Sans doute. Mais il y a aussi des développements, — vous les appellerez bien hardis, je les appelle bien vrais — sur la haine de beaucoup de chrétiens pour certaines gens et certains systèmes; sur le faux savoir de beaucoup de chrétiens encore, faux savoir qui entreprend quelquefois contre le vrai savoir et contre la science. Un chrétien ne doit pas avoir de haine. Le P. Sertillanges remarque que toutes nos associations et ligues sont à base de haine. La haine unit, vaille que vaille, les gens les plus étonnés d'abord de se trouver ensemble. « La haine emporte tout », dit Maurice Barrès. Elle provoque des réconciliations qui ont des apparences de magnanimité. Mais cela n'est bon que pour détruire. Un chrétien doit avoir l'esprit juste et raisonnable, il ne hait pas, il choisit et il discerne. Et s'il lui faut une passion, on ne lui en permet qu'une, celle de la fraternité.

Surtout, le chrétien ne doit pas haïr la science. On est sans cesse à jeter la science aux jambes des croyants. Le croyant s'effare, répond au

dogmatisme des savants par un dogmatisme pareil : mauvaise affaire ! En matière de science et d'érudition, le chrétien ne doit jamais se presser de conclure. Qu'un libre-penseur qui cherche dans de telles études la base de sa morale, la direction de sa vie et la réponse à ses angoisses métaphysiques, ait soif de certitude et se hâte d'arrêter, d'immobiliser, de *décréter* son savoir, rien de plus humain, et de plus excusable, — rien de plus anti-scientifique. Mais qu'un chrétien, assuré des vérités nécessaires à la vie, marque la même précipitation, c'est sottise. La science se fait, elle est appelée à progresser indéfiniment. Abordons-la avec une entière liberté d'esprit, confiants dans l'accord final de toutes les vérités.

Les trois conférences qui suivent sont consacrées à la *Fausse Liberté* et à la *Fausse Égalité*. Ce n'est plus le bon sens qui parle ici, c'est la dialectique, à la fois claire et souple, du professeur de morale à l'Institut catholique. La notion philosophique de la liberté y est magistralement exposée. De même, à l'Égalité abstraite des théoriciens le P. Sertillanges oppose l'*Inégalité* nécessaire et profitable ; disons, pour n'offenser personne : la *Différenciation*, nécessaire et profitable. Les sociétés animales, ébauches mécaniques de la société humaine, sont d'autant moins imparfaites que la différenciation y est plus forte. Entre les huîtres d'un parc, nulle différence ; et donc la société y est nulle. Entre les abeilles, comme entre les fourmis, différences très nombreuses et très accusées tant dans la nature que dans la fonction : et donc la société y est plus parfaite. Transportons cela au monde des hommes : l'égalité n'y est tolérable que si elle admet la différenciation, c'est-à-dire l'inégalité. Ajouterai-je d'ailleurs que sans l'inégalité je ne comprends ni la solidarité ni la fraternité ; l'égalité ne comporte que l'indépendance mutuelle et l'égoïsme orgueilleux.

Les deux dernières conférences sont très belles, très émouvantes. Le sujet en est le sensualisme. Point de généralités et de déclamations vagues, une grande précision, un soin tout à fait apostolique de dire des choses topiques, applicables immédiatement à nos mœurs et à nos façons de vivre, une franchise absolue, avec une délicatesse d'expression non mièvre, mais charitable : par-dessus tout, le grand souffle chrétien qui passe. C'est un grand cœur.

Et me voilà au bout de mes lectures. Du saint évêque contemporain de Dagobert I^{er} au bon évêque contemporain de Richelieu et de Louis XIV, nous avons vu défiler bien des figures et bien des civilisations. Cette revue du passé, du passé représenté par les meilleurs, par les saints, est pleine d'enseignements et de réconforts. Il fait bon vivre, au moins par la science et l'imagination, avec ceux qui ont le mieux vécu. Mais notre temps ne

nous a pas été fermé. M. Huysmans nous y a introduit avec *De Tout*, le P. Sertillanges, avec *Nos vrais Ennemis*, nous a appris à y vivre; et tous, M. Vacandard, M. Joly, M. de la Clavière, M. Bertrand aussi bien que Huysmans et que le P. Sertillanges, nous ont appris à travailler chrétiennement, c'est-à-dire avec conscience, avec modestie, avec sérénité.

CLAUDE DES ROCHES.

REVUE ANALYTIQUE DES REVUES

REVUE DES DEUX-MONDES

(1^{er} juillet 1902).

Les Éléments de la Matière, par A. DASTRE.

1. La matière pondérable, discontinue d'après la majorité des savants et des philosophes, n'est qu'un système de particules, molécules et atomes, reliées par des forces. Ces particules sont des centres de force, sans étendue, si diviser un corps n'est qu'agrandir les interstices qui existent entre ses parties, et si toujours il doit y avoir des interstices pour le passage de l'idéal sécateur : conception du P. Boscowitch. Si, au contraire, la matière est étendue, la diviser, c'est arriver à des particules constitutives, incompressibles, insécables physiquement : opinion de Leucippe, Démocrite, Lucrèce, Newton.

L'ultime particule insécable, l'*atome* des anciens correspond à la *molécule* des physiciens modernes, « la plus petite partie semblable au tout sauf en dimensions. » Elle est au corps de la nature ce que le mouton est au troupeau.

2. Les molécules sont invisibles, car leur diamètre est inférieur à un dixième de micron, limite ultime de vision pour l'œil armé du plus puissant microscope. Bien plus, le témoignage de nos sens, dans leurs investigations, est contraire à leur existence. Cependant, leur existence est certaine parce que nécessaire pour concevoir la continuité du monde qui nous entoure.

3. D'après les acquisitions récentes de la physique, il y a lieu de distinguer comme résultant du démembrement de la matière universelle cinq espèces de corps :

Les ions d'électrolyse, éléments revêtus d'électricité, et fournis par l'électrolyse des molécules ;

Les ions atomiques, plus petits que les précédents, et dits ions des gaz raréfiés ;

Les électrons, charges électriques en tourbillon des ions précités ;

Enfin les molécules et les atomes ordinaires.

4. Il n'est pas démontré que l'analyse, un jour, décomposera les corps simples en corps plus simples, et finalement en une matière primordiale unique, d'une simplicité irréductible. Cette conception pourtant est « dans l'air de la science. » D'après le chimiste Prout, la substance universelle serait l'hydrogène dont le poids atomique serait pris pour unité et dont les poids atomiques des autres corps seraient des multiples. Malheureusement, ce ne sont pas des multiples exacts. Le chimiste J.-B. Dumas essaya de modifier ce système, mais se heurta au même obstacle. Autre système : celui de Mendeleef, connu sous le nom de loi périodique. Toutes ces hypothèses de chimistes montrent une relation entre les corps simples ; mais non pas leur réduction à un petit nombre d'éléments fondamentaux. Pourtant, l'idée de l'unité substantielle de la matière domine les sciences physico-chimiques : les uns regardent l'hydrogène comme cette substance commune ; pour d'autres, c'est une substance indéterminée appelée protyle ou protogène.

5. Les physiciens ont conduit plus loin que les chimistes l'analyse de la matière. Par l'étude des rayons cathodiques et des corps radio-actifs, ils ont découvert dans l'atome des chimistes, des fragments, des sous-atomes, des corpuscules atomiques. Pour eux, l'atome est comparable à un système solaire ; il serait constitué « de plusieurs masses chargées d'électricité positive, sorte de soleils positifs, et, d'autre part, d'une multitude de corpuscules, sorte de planètes négatives, gravitant sous l'action des forces électriques. » Les soleils positifs seraient identiques entre eux, et, alors, « la totalité de l'univers serait formé par le groupement de deux éléments primordiaux, les électrons, c'est-à-dire l'électricité positive et l'électricité négative. » Cette hypothèse explique nombre de faits.

Fr. A. M. V.

REVUE DE PHILOSOPHIE

(Juin 1902).

La notion de multiplicité dans la philosophie de M. Bergson, par XAVIER MOISANT. — L'auteur expose une des idées qui ont le plus préoccupé M. Bergson : l'idée de multiplicité.

I. Il résume d'abord la théorie de M. Bergson sur la *Multiplicité qualitative de la matière*.

Plus une que ne le croit le sens commun, la matière est « un ensemble continu d'images qui se prolongent et se fondent les unes dans les autres. » Ce qui le prouve, ce sont, au début de la connaissance, les hypothèses scientifiques.

a) Les données immédiates de la conscience nous montrent que la matière est, non discontinue, mais continue. « Détachez-vous, soit par un effort d'attention et de recueillement, soit par une détente de votre esprit et une sorte de rêverie, de vos habitudes intellectuelles et de vos connaissances acquises, pour recevoir, sans addition ou modification, le contact immédiat des objets, et vous retrouverez le *tableau confus et mouvant* du monde sensible. »

b) Quant à la science, elle suppose avec Faraday que « l'atome est un centre où se croisent des lignes de forces, indéfinies, rayonnant à travers l'espace, que chaque atome occupe ainsi tout l'espace auquel la gravitation s'étend, et que tous les atomes se pénètrent les uns les autres. » Elle suppose aussi avec Thomson « un fluide continu et, tourbillonnant dans cette continuité, un anneau de forme invariable, l'atome qui devrait son existence et son individualité à son mouvement. »

Mais, dans les deux hypothèses, « c'est la *multiplicité indistincte* de la perception primitive et la *continuité* du monde matériel. » (cf. Bergson, *Matière et Mémoire*, p. 223 et suiv.). Que si nous voyons des objets distincts, c'est parce que, dans la pratique et pour l'utilité de la vie, nous avons besoin « de diviser et de fixer cette continuité mouvante, cette multitude indistincte et complète qui se présente aux regards du rêveur ou du spéculatif. » « Nos besoins, dit M. Bergson, sont autant de faisceaux lumineux qui, braqués sur la continuité des qualités sensibles, y dessinent des corps distincts. Ils ne peuvent se satisfaire qu'à la condition de se tailler dans cette continuité un corps, puis d'y délimiter d'autres corps avec lesquels celui-ci entrera en relation comme avec des personnes (*Matière et Mémoire*, p. 219). Comment se fait cette division? « Nous morcelons l'étendue hétérogène et continue de la matière en éléments distincts, parce que, sous l'étendue, notre esprit place, comme un filet pour la saisir, un espace homogène. » (cf. Bergson, *Données immédiates de la conscience*, p. 60). Nous fractionnons ainsi *idéalement* la matière en corps distincts, délimités et maniables, en éléments juxtaposés qui s'emboîtent comme les pièces d'un jeu de patience. » Mais ce n'est là qu'« une image brisée et trompeuse de la réalité matérielle qui est tout à la fois une et multiple, complexe et indistincte, hétérogène et continue. »

II. A cette notion de multiplicité qualitative de la matière, s'ajoute, dans

la philosophie de M. Bergson, la *notion de multiplicité quantitative des états psychiques*. Contrairement aux explications des philosophes associationnistes aux yeux de qui les sensations, idées, sentiments, vouloir, états de conscience, sont autant de pièces distinctes qui s'ajustent les unes aux autres pour la « reconstitution de l'âme humaine », M. Bergson affirme que les états et actes profonds de l'âme, sans se réduire à un élément unique et homogène, se compénètrent si bien qu'on ne saurait les compter ni discerner s'ils sont un ou plusieurs. Comme les notes d'une mélodie de Mozart, ils s'annoncent et se rappellent les uns les autres, ils se reflètent et se modifient mutuellement. (cf. *Essai sur les données de conscience*, p. 180).

Pour établir cette théorie, M. Bergson recourt à l'observation psychologique. Si nous nous regardons vivre naïvement, nous verrons que nos états antérieurs, au lieu de se juxtaposer à l'état actuel, *se continuent et s'organisent* avec lui. A la surface de notre âme, nos états de conscience se détachent nettement; mais, sous notre regard plus attentif et plus pénétrant, ils se mêlent et se fondent entre eux comme des aiguilles de neige au contact de la main. (cf. *ibid.*, p. 103). Donc, « sous les fragments juxtaposés de la surface, il y a aussi continuité profonde et multiplicité confuse de la vie psychologique, de même que sous la distinction apparente des corps il y a multiplicité et continuité confuse de la matière. Cependant, dans la vie psychique, la distinction et la multiplicité quantitative des états de conscience nettement délimités sont réelles; mais elles ne sont qu'à la surface; au fond, il y a multiplicité qualitative.

« Dans M. Bergson, fait observer M. X. Moisant, cette notion de multiplicité qualitative supprime ou résout un certain nombre de problèmes psychologiques, tels que l'*intensité* de nos actes ou états d'âmes, la *liberté*, l'*art*, le *comique*, l'*effort intellectuel*, etc., etc. »

III. A cet exposé des théories de M. Bergson, M. X. Moisant joint une brève, mais juste et fine critique.

Il regrette tout d'abord que M. Bergson ne nous ait pas dit ce qu'il faut penser exactement du contenu de la matière et de la multiplicité quantitative dans le monde des corps, ni dans quelle mesure les objets et les êtres se distinguent, ni quels sont, dans l'univers, les rapports de l'un et du multiple.

Suivent des éloges mêlés de réserves. a) M. Bergson a reconnu et signalé l'importance philosophique de l'idée de multitude et des idées connexes ou corrélatives. Et c'est là un mérite bien plus grand qu'il ne paraît d'abord, puisque ces idées divisent les monothéistes et les panthéistes, les spiritualistes qui admettent la distinction de l'âme et du corps et les monistes pour qui tout est matière, pensée ou mouvement.

b) En expliquant la multiplicité quantitative par une addition de parties découpées dans l'étendue, M. Bergson a le tort de nier la réalité fondamentale de l'espace et la divisibilité dans l'étendue ; mais il est d'accord avec Saint Thomas dans l'affirmation générale que, en dehors des êtres circonscrits dans l'espace, toute diversité est spécifique et toute réalité strictement individuelle inimitable.

c) Quoiqu'il n'admette pas l'*union* de divers éléments, mais simplement leur *fusion*, M. Bergson se rencontre avec les scolastiques, lorsqu'il reconnaît quelque chose d'intermédiaire entre la pure identité et la simple juxtaposition. N'est-ce pas ce que les scolastiques soutiennent en disant que certains accidents sont distincts de la substance, sans lui être juxtaposés ou appliqués, que l'âme et le corps sont unis sans être ni juxtaposés ni identiques ? C'est « l'idée scolastique de composition réelle, à laquelle répugnent l'imagination et l'esprit géométrique, mais à laquelle nous ramènent, suivant les cas, le raisonnement philosophique ou l'analyse de conscience... Les analyses de M. Bergson n'ont pas pour objet d'établir cette idée, mais elles semblent l'éclairer.

H. A. M.

REVISTA IBERO-AMERICANA

(Avril et mai 1902).

Indagaciones críticas para la historia de la Teología, par le P. Alonso Getino, O. P. — Sous ce titre, et en réponse au P. Blanco, O. S. A., le P. Getino consacre deux articles à la défense des théologiens dominicains de Salamanque, au xvi^e siècle. On les a accusés de manquer d'érudition et de n'être que des disciples aveugles et fanatiques d'Aristote. Ils étaient presque nuls en philosophie, dit M. La Fuente ; leur science se bornait à connaître le langage barbare du fondateur du lycée. A qui s'adressent de telles attaques ? A des docteurs, dont les uns, tout en ne composant que des écrits théologiques, ont fait preuve d'un grand esprit philosophique, et dont les autres nous ont laissé des ouvrages qui ont fait époque dans l'histoire de la philosophie.

Dans ses *Lieux théologiques*, Melchior Cano a résumé toute la doctrine de Platon et d'Aristote. Victoria, le véritable initiateur de la renaissance des études ecclésiastiques en Espagne, est appelé par de judicieux critiques, un des plus illustres philosophes espagnols. Jimenez Velasco est justement qualifié de *philosophus magni nominis*, et ce qui distingue Medina, c'est son caractère éminemment philosophique. Loin d'être un disciple

aveugle et fanatique d'Aristote, Medina discute les opinions du Maître, les juges avec impartialité, et quelquefois même les condamne sévèrement.

Dominique Soto, Dominique Banez, Diego Mas, Jean de las Huertas et Jean Sanchez nous ont laissé certains ouvrages exclusivement philosophiques. Si l'on peut reprocher aux deux derniers de manquer d'originalité et de profondeur, il ne saurait en être de même pour les trois autres. Soto a été un véritable réformateur en philosophie. Grâce à lui, les inutiles questions agitées par les nominalistes ont été pour toujours discréditées. « Il n'y a rien d'obscur et de difficile en philosophie, écrivait Louis de Léon, que le génie de Soto n'ait éclairci. » Banez a amené une réforme plus heureuse. Par sa *Logique mineure*, qui a servi longtemps de texte officiel dans les Universités d'Alcala et de Salamanque, il a fait supprimer l'étude inutile et indigeste des glossateurs de Pierre d'Espagne. Pour se rendre compte de l'érudition de Diego Mas, il suffira de lire la préface de ses œuvres. Dans une langue qui rappelle celle de Melchior Cano, il nous fait connaître les nombreux auteurs grecs, latins et arabes qu'il a compulsés. S'il est disciple d'Aristote, il n'en est pas le servile et aveugle admirateur. Parlant des *Topiques* du philosophe, il ne craint pas de dire que cet ouvrage a été composé *crassa et rudi Minerva*.

En même temps qu'il prend la défense des docteurs dominicains de Salamanque, le P. Getino plaide en faveur de la scolastique. Dans un style plein de verve, qui ne cesse jamais d'être courtois, il impose silence aux détracteurs des plus pures et des plus saines traditions de l'école.

C. P.

REVISTA IBERO-AMERICANA

(Avril et mai 1902).

Una excursion filosofica por España, par P. Conde. — Si l'on excepte Balmes, Donoso Cortez et le cardinal Gonzalès, la philosophie catholique n'a pas eu de célèbres représentants en Espagne pendant le XIX^e siècle. Nos frères de la péninsule reconnaissent volontiers qu'au point de vue philosophique et scientifique, ils sont inférieurs aux catholiques des autres nations. M. Conde, professeur au séminaire de Cordoue, examine les causes de cette infériorité.

D'une part le clergé espagnol s'est vu amené par la force des choses à abandonner cette vie d'étude qui, autrefois, a fait sa gloire. Il a dû, tout d'abord, déployer son activité pour maintenir, dans les masses populaires, les croyances religieuses menacées depuis l'invasion napoléonienne; il

s'est intéressé aux diverses guerres civiles qui, à plusieurs reprises, ont ensanglanté l'Espagne, parce que ces guerres lui paraissaient religieuses; et, lorsque ces luttes fratricides se sont terminées par le triomphe des libéraux, il s'est vu dépouillé de ses biens et réduit à la misère. Les établissements ecclésiastiques, autrefois suffisamment dotés, n'ont reçu de l'État que des secours insignifiants; et la situation désavantageuse, faite aux professeurs de séminaires, a éloigné des chaires d'enseignement ceux qui les auraient occupées avec honneur.

Les laïques catholiques n'ont pas été mieux favorisés. L'État a mis la main sur le haut enseignement, et les professeurs qu'il a appelés aux chaires universitaires étaient souvent d'une orthodoxie douteuse. Malgré cela, la foi est demeurée vive chez les Espagnols; aussi M. Conde ne désespère pas. Il souhaite que ses compatriotes arrivent à conquérir la liberté d'enseignement, que les catholiques fassent de généreux efforts pour créer une Université indépendante, et il les invite, puisque la foi les unit, à s'unir aussi pour le triomphe de la science. Montrons, dit-il, à nos adversaires, que nous aimons la science autant qu'eux, d'une manière pleinement désintéressée, sans nous préoccuper de l'étudier uniquement pour la défense de la foi.

C. P.

REVUE D'HISTOIRE ET DE LITTÉRATURE RELIGIEUSES

(Mars-avril; mai-juin 1902.)

Le dogme du péché originel dans saint Augustin : J. TURMEL (suite). — Dans les deux précédents articles, M. Turmel, après un exposé de la controverse pélagienne, avait montré ce que pensait saint Augustin de l'existence du péché originel. Il va étudier maintenant ce qu'il a enseigné de sa nature et de ses conséquences.

Dès 412 et tandis qu'il écrivait le *De peccatorum meritis*, Augustin tenait toute prête une théorie du péché originel. Les pélagiens allaient lui fournir l'occasion de la développer. Ils l'accusèrent de condamner le mariage, avec sa doctrine de la souillure héréditaire. Saint Augustin répondit par le *De nuptiis et concupiscentia*. Le premier livre de ce traité parut en 419. Immédiatement il fut attaqué par Julien d'Eclane, le chef des dix-huit évêques qui avaient refusé de souscrire à la condamnation portée par Zosime et Honorius; Julien accusait Augustin de retourner au manichéisme. Pour se défendre le saint docteur ajouta d'abord un second livre au *De nuptiis* (420), puis il écrivit son grand ouvrage intitulé : *contra Julianum* (vers 422). Enfin et pour répondre à une longue réfutation

du second livre *De nuptiis*, il commença l'*Opus imperfectum* que la mort ne devait pas lui permettre d'achever. Dans ces divers ouvrages, Augustin enseigne toujours que le péché originel consiste essentiellement dans la concupiscence ou la passion qui accompagne aujourd'hui l'acte conjugal. N'était cette passion, la source de la vie n'aurait rien d'impur, rien d'impur non plus ne souillerait l'enfant. L'explication aurait pu paraître satisfaisante s'il ne s'était agi que de la souillure du corps. Mais comment admettre qu'un acte corporel pût souiller l'âme de l'enfant? Ici Augustin se trouvait en présence du redoutable problème de l'origine de l'âme qui devait être le tourment de sa vie. En 394, dans son *De libero arbitrio*, il n'osait se prononcer ni pour ni contre la préexistence origéniste, le créatianisme, ou le traducianisme. Mais, ayant appris que saint Jérôme était plutôt pour le créatianisme, il lui écrivit en 415 pour lui demander de résoudre cet angoissant problème. Au point de vue philosophique, il préférerait lui aussi la thèse créatianiste; mais, avec cela, comment sauver le dogme de la transmission du péché originel? En 419, il hésitait encore. Et, même quand il écrivit ses *Rétractations*, quelques années avant sa mort, Augustin déclarait ignorer toujours l'origine de l'âme.

Que pensait Augustin des conséquences du péché originel? S'il s'agit de ses conséquences dans la vie future, nous devons reconnaître qu'aux yeux de saint Augustin, il n'y avait pas seulement la privation du bonheur du Ciel, mais aussi, pour les enfants morts sans baptême, une véritable damnation ou condamnation à des peines physiques et sensibles. Il est vrai que, dans le sermon 294, prononcé en 413, et dans l'*Enchiridion*, écrit huit ans plus tard, et dans le *Contra Julianum*, en 422, il parle de *mitissima damnatio* et de *mitissima pœna*. Mais, pour être moins cruelle, cette damnation n'en est pas moins une peine réelle et afflictive. Quant aux effets du péché originel dans la vie présente, outre la concupiscence et la nécessité de mourir que nous connaissons déjà, Augustin mentionne expressément, après 411, l'ignorance et la perte du libre arbitre. Julien d'Eclane ne manque pas d'accuser Augustin de rejeter le libre arbitre. Mais saint Augustin protesta très énergiquement contre une telle accusation. Il expliqua que, pour lui, le libre arbitre perdu par le péché d'Adam n'était rien autre que la facilité ou même la possibilité de faire le bien intégralement. Cette possibilité ou cette facilité nous sont précisément rendues par la grâce. Un dernier point reste à élucider pour avoir la pensée complète d'Augustin sur les conséquences du péché originel. Le saint docteur admettait-il que notre état actuel puisse être naturel à l'homme, ou bien regardait-il comme impossible que Dieu eût créé l'homme tel que nous le voyons? M. Turmel tient pour beaucoup plus probable et pour quasi certain que saint Augustin n'estimait pas possible

que Dieu eût créé le genre humain tel que nous le voyons, surtout si nous le prenons dans son ensemble et avec les misères qui atteignent même les petits enfants.

..

Nous devons signaler dans ces deux mêmes numéros de la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, la *Chronique biblique* de M. l'abbé Loisy. Au sujet d'une nouvelle édition du livre de M. Lesêtre sur *Notre-Seigneur Jésus-Christ dans son saint Évangile*, M. l'abbé Loisy dénonce une fois de plus « les procédés ordinaires des apologistes », pour établir « l'harmonie des récits évangéliques (1) ». Il déclare « qu'il serait temps de renoncer à ces combinaisons mécaniques et artificielles, qui ne peuvent plus satisfaire que des esprits entièrement dépourvus de sens historique et décidés à ne pas voir les choses comme elles sont » (p. 167). Il écrit, dans le numéro suivant, page 257 : « Jusqu'à présent le travail de la critique sur le quatrième évangile a donné surtout des résultats négatifs : on a montré que le livre n'avait pas un caractère historique, mais on a presque oublié que, tel qu'il est, il reste un témoignage historique pour autre chose que son objet apparent ; s'il n'est pas la représentation réelle de ce qu'ont été l'enseignement et le ministère de Jésus, il est l'expression vivante de ce qu'était Jésus pour les communautés chrétiennes vers la fin du premier siècle ; il traduit la religion du Christ et la traduit fidèlement. Pour l'historien de Jésus, c'est un témoignage qui ne compte pas indépendamment des synoptiques ; mais c'est un témoignage direct et de premier ordre pour l'historien de l'Eglise et des origines du christianisme ; rien n'empêche le théologien d'y reconnaître le Christ vivant dans l'Eglise et la voix autorisée de la tradition chrétienne. »

Du livre de M. HOGAN sur les *Etudes du clergé*, M. l'abbé Loisy ne trouve rien de mieux à citer, ni de plus à propos, que le passage suivant relatif à l'Encyclique *Æterni Patris* du Pape Léon XIII sur la philosophie de saint Thomas d'Aquin : « La philosophie comme telle, abstraction faite de toute relation avec la vérité révélée, n'est pas plus soumise à son autorité que les sciences naturelles. Il (le Pape) s'en occupe en vertu de son suprême pouvoir de direction, non comme le docteur infallible de l'Eglise. Il sait bien, d'ailleurs, qu'en dehors de la foi religieuse et des vérités évidentes, l'esprit humain est essentiellement libre et incapable de s'assujettir, le voulût-il, à ce qui ne le satisfait pas. » Puis et, retournant à la question de concordance entre les divers récits de la Bible, M. Loisy, toujours à l'occasion du livre de M. Hogan, fait remarquer que, dans l'édition fran-

(1) Cf. *Revue Thomiste*, janvier 1902, p. 729.

çaise de ce livre, on a supprimé une note « touchant la liberté de rédaction attestée par les récits évangéliques de la résurrection du Sauveur » ; et il ajoute : « mais les textes sont toujours dans l'Évangile. » Il note encore que l'édition anglaise mentionnait sans réserve l'application du principe de liberté rédactionnelle à la conciliation des récits divergents », mais que, dans l'édition française on dit que cette application est peut-être excessive. Et il reprend : « Le bon M. Hogan savait fort bien que Marc et Mathieu, si on les prend à la lettre, ignorent et même nient implicitement toute apparition du Christ aux disciples le jour de la résurrection, contredisent Luc et Jean qui affirment et racontent les apparitions hiérosolymitaines, si l'on n'accorde pas que les uns ni les autres, où plutôt tous, ont arrangé assez librement les souvenirs traditionnels ; et il n'est pas « excessif » de dire cela, car, en dehors de cette explication, il n'y a que des combinaisons artificielles que l'on trouverait à bon droit ridicules, partout ailleurs, ou bien la négation de l'historicité, négation que les artifices de l'apologétique vulgaire provoquent directement. M. Loisy fait remarquer encore que dans l'édition française « on a retranché aussi un passage où il était dit que le même livre peut contenir deux ou plusieurs récits non concordants du même fait ». Inutile d'observer qu'il n'approuve pas la suppression car il ajoute : « Les deux récits de la création n'en subsistent pas moins au commencement de la *Genèse*, et les deux expulsions d'Agar, et les deux présentations de David à Saül, etc., etc. » Nous pourrions bien objecter que la question est précisément de savoir si ces récits ne sont pas concordants. Mais M. Loisy ne manquerait pas de nous éconduire très poliment en nous disant que nous appartenons à la classe « des esprits entièrement dépourvus de sens historique et décidés à ne pas voir les choses comme elles sont ».

TH.-M. P.

ANNALES DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE

Mars 1902

Réfutation du Transformisme et de la Théorie cellulaire, à propos du livre de M. Topinard, « Science et Foi », par le Dr P. JOUSSET. — Le livre de M. Topinard fournit à M. le Dr Jousset l'occasion de reprendre et de réfuter toutes ces théories, un peu vicillottes, connues sous le nom de *transformisme* et d'*évolutionnisme*.

En deux pages, l'auteur de l'article résume avec clarté la théorie évolutionniste. Tout vient de la cellule primitive qui n'avait ni *esprit recteur*, ni

archées, ni *âme*, mais seulement la vie en puissance. Les forces physico-chimiques y développent la nutrition, la respiration et la reproduction. La cellule se reproduit par division directe, *amitose*, ou par divisions successives, *kariokinèse* ou *mitose*. Les cellules se multiplient, s'agglomèrent ; alors se développent toutes les fonctions vitales et, comme conséquence, les organes qui doivent y correspondre ; la reproduction se perfectionne et l'on a la génération bisexuelle.

Mais, comment l'évolution a-t-elle multiplié les espèces qui vont de l'imparfait au plus parfait ? Tout simplement par le perfectionnement de l'individu résultant de la *lutte pour la vie*, et par l'hérédité se greffant sur la *sélection naturelle*. Arrivé au singe anthropomorphe, le transformisme nous conduit à l'homme muet qui, par un effort de son intelligence, a transformé les signes et les interjections en langage articulé. La transformation de l'homme sauvage en l'homme civilisé n'offre alors aucune difficulté.

En réduisant à trois points principaux, toute la théorie transformiste, on peut la réfuter à fond ; ce sont les problèmes concernant l'origine de la cellule, l'évolution et la transformation des espèces, le langage et son origine.

1° *Origine de la cellule*. — Certains, comme Virchow, ne s'en occupent pas ; d'autres l'expliquent, soit par l'unité de substance dans le monde organique et le monde inorganique, c'est la théorie moniste, soit par la génération spontanée, comme Hæckel.

L'auteur se servira uniquement pour la réfutation de la méthode expérimentale. Deux faits sont à constater : d'abord l'état de fusion de notre globe pendant des millions d'années, et, par conséquent, sa stérilité absolue ; ensuite, la présence sur le même globe de corps organisés.

L'explication *moniste* — cellule vivante venant d'un corps inorganique, le cristal — est une pure hypothèse ; la preuve expérimentale fait défaut. Inutile de s'arrêter « aux puérilités de ce lord anglais auquel il ne *déplairait pas de croire* que les germes de la cellule organisée aient été apportés par un aérolithe ».

Dire, comme Hæckel, « qu'il y a des millions de siècles les forces physiques et chimiques avaient le pouvoir de faire ce qu'elles ne peuvent faire aujourd'hui, c'est une pure assertion, sans un commencement de preuves ». A l'encontre de cette assertion gratuite nous avons, grâce à Pasteur, contre la possibilité de la génération spontanée, une démonstration expérimentale.

2° *Évolution et espèce*. — Tous les êtres organisés constituent une chaîne ininterrompue de la monère à l'homme ; mais est-ce que « ces êtres qui se succèdent de si près sont néanmoins absolument et constamment distincts, de manière à constituer *des espèces* », ou bien est-ce que « ils se trans-

forment les uns dans les autres ; en sorte que l'homme ne serait que l'épanouissement de la monère à travers les siècles » ? Pour répondre, il faut examiner les deux lois fondamentales du transformisme : la *lutte pour la vie* et la *sélection naturelle*. La première loi ayant moins d'importance que la seconde, l'auteur passe rapidement.

La sélection naturelle est le pivot de la théorie transformiste. D'un mot on peut le renverser, car personne n'en a jamais observé le mécanisme et les conditions. Nous connaissons la sélection artificielle, qui exige l'intelligence de l'homme. Or, dans la nature, qui remplacera ce choix intelligent ? Les moyens imaginés par Darwin sortent du domaine de la science. D'ailleurs, si la sélection naturelle devait avoir les mêmes effets que la sélection artificielle, elle ne pourrait créer des espèces nouvelles, puisque celle-ci ne le peut pas, mais laisse les produits de la sélection retourner à l'espèce de l'un ou l'autre des générateurs, quand toutefois ils sont féconds.

3° *Origine du langage*. — Le caractère le plus important qui distingue l'homme des animaux, c'est le langage. Qu'est-ce que le langage ? — « L'incarnation d'une idée dans un signe », il suppose donc un *signe* et une *idée*.

La théorie évolutionniste a expliqué de plusieurs manières l'invention de la parole ; les uns, comme M. Topinard, au moyen d'un individu mieux doué que les autres qui l'aurait inventée par un effort de son intelligence ; d'autres, par la transformation des interjections, des onomatopées et de la pantomime, enfin, grâce à une réunion d'hommes muets délibérant pour en fixer les règles. Or « la première opinion est tout simplement ridicule ». Quant à la réunion d'hommes muets, on sait de quoi sont capables des sourds-muets privés d'instruction ; cela suffit pour réduire à néant cette supposition, car « l'idée est absolument comme si elle n'existait pas en l'absence du langage ».

Reste la théorie de la transformation des interjections, des onomatopées et du geste en langage articulé. On peut y faire trois objections. D'abord ces sortes de manifestations ne peuvent traduire autre chose que des sensations ou des passions, jamais une idée. De plus, ces interjections et ces onomatopées sont d'autant plus rares qu'on se rapproche des langues primitives. Enfin, les expressions de l'ordre des interjections et des onomatopées sont partout et toujours les mêmes. Le langage, au contraire, a des caractères absolument différents ; il varie de peuple à peuple et selon les temps ; le rapport entre le signe et l'idée reste toujours un problème insondable.

Une confirmation de la non-invention du langage par l'homme, c'est que l'enfant qui vient au monde est muet, et reste muet s'il n'entend pas une

parole. L'observation des sourds-muets et des peuplades sauvages montre, en outre, que le nombre de leurs idées abstraites est en rapport avec le nombre des signes qu'ils ont acquis.

A propos de la partie métaphysique, sociologique et politique du livre étudié, l'auteur de l'article nous avertit que « toute cette partie de l'œuvre de M. Topinard est absolument négligeable ».

L'on saura gré à M. le Dr Jousset d'avoir mis au point les essais de rajeunissement d'une doctrine qui, tout en prétendant s'appuyer sur les faits, les abandonne, au risque de tomber dans les rêveries.

D. V.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Histoire de saint Vincent Ferrier, par le P. FAGES, ord. Præd. Nouvelle édition entièrement refondue, enrichie d'une carte et de nombreuses gravures. (LOUVAIN, NYSTPRUYST, : 1901.) Deux tomes grand in-8° (1).

« Le R. P. Fages n'avait épargné, pour écrire sa *Vie de saint Vincent Ferrier*, ni recherches, ni voyages ; et l'on pouvait se demander s'il était désormais possible d'ajouter, au point de vue biographique, quelque détail notable à tout ce que l'auteur avait rassemblé dans sa première édition.

Il a continué néanmoins, et non sans fruit, son enquête ; et la deuxième édition qui vient de paraître, ne porte pas en vain dans le titre, la mention *entièrement refondue*. Il n'est, pour ainsi dire, pas une page qui n'ait été retouchée, et, quand il y a lieu, améliorée.

Mais l'ouvrage a subi une modification générale, et qui frappe tout d'abord. Dans la première édition, comme le dit le R. P. Fages, « on avait suivi le système des notes et appendices, qui permet de mesurer à chaque pas le degré de créance dû aux faits racontés ». La seconde édition s'adresse avant tout au grand public. Les notes, les appendices, en un mot, toute la documentation, ont disparu.

Cela paraît fâcheux à première vue... Heureusement cet inconvénient n'est que passager. Le R. P. Fages annonce pour bientôt la publication d'un volume supplémentaire qui comprendra, non seulement les passages

(1) Malgré les difficultés du temps, le grand travail du P. Fages avance : le *Cartulaire*, et les *Œuvres* de son héros marchent de front.

Les souscriptions restent ouvertes à 20 francs les cinq volumes grand in-8°.

L'*Histoire* seule 12 fr.50 (parue). Les *Œuvres* (sous presse) 12 fr.50. Le *Cartulaire* (sous presse) 10 francs.

S'adresser pour les souscriptions au Prieur des Dominicains, Amiens (Somme). Pour l'*Histoire*, à M. Picard, éditeur, rue Bonaparte, Paris.

de la première édition momentanément supprimés, mais encore de notables et nombreuses additions. Parmi celles-ci, vient au premier rang le texte de l'enquête faite en vue de la canonisation du saint. Ce document, d'une importance considérable, sera recueilli par les historiens avec une vive reconnaissance. »

La Philosophie de Fichte, par XAVIER LÉON, in-8°. (Paris, Alcan, 1902.)
(xvii-524 pages.)

M. Boutroux présente ainsi ce livre au lecteur. « L'auteur, dit-il, s'est strictement renfermé dans l'étude des grands ouvrages métaphysiques de Fichte et dans la recherche de la caractéristique de ses doctrines comparées à celle de ses prédécesseurs. Dans ce domaine, il est difficile de déployer plus de zèle, plus d'attention scrupuleuse, plus d'intelligence, plus d'habileté à démêler les fils les plus ténus de ces subtiles et complexes théories, que n'en manifeste, d'un bout à l'autre, ce large et solide travail. » (Préface, p. ix.)

C'est l'impression que la lecture de l'ouvrage, fruit de dix années de labeur, produira chez tous ceux qui auront le courage de l'aborder.

Quand je parle de courage, je fais uniquement allusion à l'ampleur du format et à l'imposante masse des sujets traités, car rien n'a été négligé pour rendre l'étude de la *Philosophie de Fichte* facile et attrayante.

Le livre premier s'attache à la méthode et aux principes du système. La méthode de Fichte est rationnelle comme celle de Kant, mais synthétique, prétendant déduire d'un premier principe le monde de l'expérience même que Kant avait irréductiblement séparé de l'Esprit. L'Esprit, seul mot capable de rendre en français l'intraduisible *Ichheit*, est le premier principe. Il est l'acte « dans l'originalité de son autonomie » l'acte pur de toute matière, l'acte qui ne suppose que soi (p. 22) à la fois sujet et objet. La Philosophie n'est plus dès lors une construction de concepts : c'est une vie, c'est l'apprentissage de la vie spirituelle ; elle est dans son fond une éthique. Le dogmatisme ne voit partout que des objets, des êtres qui limitent la liberté essence de l'esprit : la doctrine de Fichte considère le monde du point de vue de l'activité, qui produit les objets que contemple l'intelligence, et sous la forme de l'action (p. 33).

On voit l'intérêt actuel qui s'attache à ces idées et l'on comprend la large hospitalité qu'a reçue récemment dans la *Revue de métaphysique et de morale* dont M. Xavier Léon est directeur, la doctrine néo-scotiste. Qu'est-elle, en effet, sinon une application sur le terrain de l'expérience et de la science de la métaphysique que l'on nous expose aujourd'hui ?

Nous n'entreprendrons pas de réfuter le point de vue central de Fichte

dans un modeste compte rendu. Aussi bien, l'intuition première nous livre-t-elle autre chose que la conscience de cet Esprit dont on voudrait nous forcer à regarder tout le reste comme la manifestation. L'Esprit lui-même, quoi qu'on en ait et quoi qu'on en dise, ne nous est pas donné dans cette première intuition avec la pureté native qu'on lui prête, mais bien comme un objet : et je voudrais bien savoir en vertu de quel toucher mystique, renouvelé de Plotin, l'on pourrait nous mettre en relation avec un pur sujet, qui ne poserait en aucune façon devant nous comme objet. Ce sujet existe sans doute ; c'est Dieu. Mais à Lui seul est réservé de se connaître ainsi par un renversement de notre mode de connaître. A Lui seul il est donné de concevoir le monde comme se déroulant à partir de son *Ego* et de construire la philosophie de l'*Ichtheit*. Pour nous, philosopher nous convient comme à des hommes ; « tel être heureux », c'est le mot d'Aristote. Aussi, à priori, je déclarerais fausse la philosophie de Fichte parce que impossible : ce qui n'empêche pas qu'au point de vue de l'esthétique, et non plus de la vérité, elle n'ait sa sublimité. C'est beau de vouloir renouveler l'effort d'Icare..... !

Le deuxième livre est consacré à la philosophie théorique et le troisième à la philosophie pratique, c'est-à-dire aux applications du système au droit, à la morale, à la religion.

Le quatrième livre contient une thèse propre à l'auteur, à savoir que la deuxième période de la *Philosophie de Fichte*, en dépit de l'influence de Schelling, ne serait que le développement normal de la première. M. Boutroux a dit dans la préface ce qu'il pensait de cette manière de voir.

La conclusion traite des rapports de la philosophie de Fichte avec la conscience contemporaine.

Un tableau chronologique très détaillé couronne l'ouvrage, qui d'ailleurs est conçu dans son ensemble d'un point de vue, sinon historique, du moins objectif et documentaire. Cependant la réflexion personnelle de l'auteur intervient fréquemment pour mettre en valeur la pensée de Fichte. De là, assez souvent, des appréciations qui n'ont rien d'objectif ni de documentaire et qu'il faut laisser pour compte à la subjectivité de M. Xavier Léon. Telles les considérations des pages 485-494 sur la charité chrétienne et la religion.

Certaines études ont un caractère moins explicatif que général. Citons le remarquable chapitre intitulé : « Le problème de la connaissance de Descartes à Fichte », dont le titre seul dénonce l'intérêt.

Les réserves que nous serions tentés de faire soit sur la doctrine de Fichte, soit encore sur l'enthousiasme avec lequel l'auteur accepte ses théories au point de s'identifier fréquemment avec elles, ne doivent point égarer nos lecteurs qui trouveront dans cet ouvrage de valeur de précieux

renseignements et le bénéfice que l'on retire toujours de la fréquentation d'un esprit instruit, aux idées larges et profondes.

FR. A. GARDEIL.

LAURENTIUS JANSSENS, O. S. B. Collegii S. Anselmi de Urbe rectore.
Summa theologica ad modum commentarii in Aquinatis Summam. Tomus IV.
Tractatus de Deo-homine. Pars prior : *Christologia* (III P. QQ. I-XXVI).

La publication du commentaire du savant Régent du Collège Saint-Anselme se poursuit rapidement. Nous ne reviendrons pas sur sa méthode et ses procédés d'expositions en tout semblables dans ce traité à ceux que nous avons signalés précédemment (1). L'ordre suivi, étant celui-là même que développe saint Thomas, ne demande aucune mention spéciale. Le présent volume comprend toutes les questions relatives à l'Incarnation proprement dite : le volume suivant sera consacré à la partie « historique » du Traité de saint Thomas, sous le nom de *Soteriologia*.

Indiquons les passages qui nous ont frappés davantage.

L'introduction contient une bonne vue d'ensemble des principales erreurs à éviter et un catalogue très utile des sources du Traité, documents ecclésiastiques, Pères, scolastiques, théologiens récents. Nous persistons à regretter que des théologiens de la valeur de Jean, de saint Thomas, dont le traité de *Incarnatione* est le chef-d'œuvre, ne soient dénommés que sous la rubrique « ETC. », dans un Commentaire de saint Thomas, alors que Suarez (l'infidèle), Théop. Reynaud, Frassen, etc., occupent la large place. Billuart brille également par son absence. Par contre, on ne néglige aucun des modernes théologiens, si minuscules soient-ils. Je demande, cependant, lesquels de ceux que je viens de nommer, et je pourrais en citer nombre d'autres, ont fait davantage pour le progrès de la connaissance et de l'enseignement de la Somme théologique.

Sur la célèbre question du motif de l'Incarnation, l'auteur (p. 7), « *inquiendo potius quam docendo* », suggère un essai de conciliation entre l'opinion de saint Thomas et celle de Scot. Très concise, cette explication n'est peut-être pas suffisamment claire, et nous devons attendre la publication de l'appendice annoncé pour la fin du volume suivant, pour nous en faire une idée précise.

Voici, en attendant, les trois aspects sous lesquels le R. P. envisage l'ordre de la prédestination divine relativement à l'incarnation et à la rédemption :

a) *In partium distributione* habentur : *prævisio lapsus*, *reparatio*, *reparatio per Incarnationem*.

(1) Mai 1901, p. 236.

b) *In complexu totius* habetur : œconomia Incarnationis simul et Redemptoris, ac proin Deus homo, centrum totius generis humani, quæ ratio centri extenditur in prædestinatione divina ad primam gratiam hominis, imo et ad gratiam Angelorum.

c) *In intentione executionis* habemus : Filium Dei simultanee Incarnationis et Redemptionis opus complementem : ipsi ut capiti Angelos et genus humanum subjecta; ab ipso exordio creationis terrestris ante culpam, typos Christi venturi...

Nous avouons que ce troisième aspect ne fait pas question pour nous. La discussion porte sur le motif et non sur l'exécution de l'Incarnation, et l'on ne gagne rien à dénommer *intentio* executionis, ce qui est de l'exécution pure et simple.

Le second aspect, si je l'entends bien, ne fait pas davantage question. Il est évident que, même incarné à cause du péché, le Christ n'en est pas moins le centre de tout le genre humain et des anges, mêmes, à différents titres qui sont expliqués dans la question « de Christo capite ».

Reste le premier aspect au sujet duquel l'auteur éprouve lui-même le besoin de compléter son bref énoncé, penitius scrutanti (nous en sommes). Nous lisons dans ce complément : ideo Deum a primævo ordine lapsum permisisse, ut per Deum ipsum mediatorem repararetur. Cette fois c'est la question, et nous sommes heureux de constater la concordance de cette solution avec celle de saint Thomas. L'auteur développe d'ailleurs les raisons qui motivent cette incarnation de Dieu lui-même préférablement à tant d'autres moyens qui auraient pu être employés. Nous n'en voyons qu'une seule omise, c'est la *satisfaction adæquate et surabondante* procurée par l'Incarnation.

Notons :

Page 69, une utile synopsis de *Tribus opinionibus Magistri* et pages 78, 79 de non moins utiles paradigmes sur les modes d'unions possibles;

Une intéressante digression, page 140, sur la terminologie du théosophisme relative à la *Personne*;

Un appendice sur les erreurs de Günther relatives à l'Incarnation, page 172;

A propos des diverses sciences du Christ, une notice d'un intérêt très actuel sur la doctrine du Dr Schell sur le développement de la science en Jésus, de la conscience de sa personnalité, etc. (pages 418-431);

La controverse sur la beauté corporelle du Christ, où l'auteur semble avoir renfermé tous les documents que la tradition offre sur la matière (p. 505-520);

La très curieuse figure de la page 601 destinée à représenter l'unité de personne du Christ dans la dualité des natures. Dans l'appendice qui suit,

« de unitate esse in Christo », avec une grande vivacité, l'auteur combat l'opinion de l'école scotique et jésuite (celle-ci jusqu'au R. P. Billot exclusivement) et trouve la formule de sa propre solution dans un passage de la conférence de l'intègre thomiste qu'est M. le Dr Ern. Commer : « De Jesu puero nato. »

Un appendice « de vera divinitate Christi » où tous les témoignages en faveur de la filiation divine sont pieusement recueillis et mis en valeur. Nous estimons cette collection utile et précieuse, bien que la question qu'elle soulève demande aujourd'hui, si elle entend user d'arguments probants (non seulement pour des théologiens, mais pour les savants), un appareil historique et critique qu'il n'était pas au pouvoir de l'auteur de faire entrer dans ce genre de traité.

La pierre de touche d'un traité de l'Incarnation est assurément la question du constitutif formel de l'union hypostatique. L'auteur rejette l'opinion de Cajetan, de Suarez, de Scot, et s'arrête à l'opinion de Capreolus. Il maintient donc avec énergie (*strenuè*, p. 629) la distinction réelle de l'essence et de l'existence, mais se refuse à admettre celle de l'existence et de la subsistance. Il concède cependant que quelque chose de réel manque à la nature humaine pour qu'elle soit personne, et ce quelque chose ce n'est pas seulement la subsistance comme le veut Suarez, mais bien l'existence, laquelle lui est communiquée par le Verbe en même temps que la personnalité qui en est inséparable.

Cette opinion coïncide, on le voit, avec la doctrine de saint Thomas sur un point essentiel et avéré, la distinction réelle de l'essence et de l'existence ; elle coïncide avec l'opinion de Cajetan (en plus de la première coïncidence) sur cet autre point que le Verbe attire à sa propre existence la nature humaine, ce qui est le but principal de la position de Cajetan. Mais elle rejette cette entité intermédiaire que plaçait Cajetan entre la nature et l'existence, à savoir : la subsistance. Et elle le fait pour trois motifs : 1° saint Thomas n'a pas parlé de cette réalité ; 2° elle est inutile ; 3° elle diminue l'unité du Christ.

Le premier est sujet à controverse. Le second peut être contesté du point de vue philosophique en vertu des doctrines générales sur la proportion de l'acte et de la puissance immédiate à l'acte, la subsistance se tenant « in linea essentialis realis ». Quant au troisième, il me semble futile, l'union d'un élément potentiel comme est la nature subsistante et d'un élément actuel comme est l'existence étant, l'actuation effectuée, aussi intime et aussi substantielle que l'identité même. L'opinion de Cajetan semble plutôt un progrès qu'un recul, et nous ne voyons pas que l'auteur ait démontré le contraire, n'étant pas entré dans la profondeur du débat philosophique d'où Cajetan a fait jaillir sa solution.

Comme jugement d'ensemble, nous dirons que le *Traité* du T. R. P. Janssens ne le cède en rien aux précédents, s'il n'est même supérieur, sous le triple rapport d'une véritable orthodoxie thomiste, d'une érudition profonde et variée, de l'intérêt et de l'actualité de l'exposition.

FR. A. GARDEIL.

L'unité dans l'être vivant, par FÉLIX LE DANTEC, 1 vol. in-8°.
(Paris, Alcan.)

M. Le Dantec poursuit, dans ce nouvel ouvrage, le cours de ses études biologiques. Ce qui constitue l'unité dans l'être vivant, voilà certes de quoi piquer la curiosité non seulement des savants mais aussi du public intelligent qui s'intéresse sans être spécialiste aux questions scientifiques modernes. Dans le présent ouvrage, l'auteur, après quelques questions générales de méthode biologique, en vient à la définition de l'espèce et de l'individu. Ces définitions sont-elles justes et complètes ? La discussion en serait délicate, car nous nous trouvons sur un terrain contesté entre la biologie et la métaphysique. Nous nous contenterons de féliciter l'auteur quand il sépare nettement la notion d'espèce de la notion d'hérédité, ce que beaucoup de transformistes ont souvent confondu en définissant l'une par l'autre. La recherche de la définition de l'individu nous met surtout au cœur de la question ; elle nous vaut des études très intéressantes sur les *caractères acquis*, l'*unité végétale*, le *polyzoïsme*.

Après l'unité qui résulte de l'individualité, viennent quelques questions d'hérédité et de sexualité. Ce sont comme des réponses aux objections que l'on pourrait se poser au sujet de l'unité individuelle. Les chapitres qui traitent des *métamorphoses*, de l'*hérédité du sexe* et de la *cellule* au point de vue embryogénique méritent une attention spéciale.

Une étude sur le *mécanisme de l'imitation* renferme plusieurs aperçus intéressants à propos de l'instinct, du chant des oiseaux et de la parole articulée. Quelques chapitres sur les principes de classification complètent l'ouvrage.

Si nous voulions faire œuvre de critique nous aurions bien ces remarques à formuler (1), en particulier sur la définition de la *vie élémentaire*, sur le transformisme cher à l'auteur. Nous pourrions demander si c'est bien sciemment qu'il a écrit : « La constitution de cette série (de modifications successives) sera intéressante en ce qu'elle expliquera comment, grâce à l'hérédité des caractères acquis, un être aussi compliqué que le

(1) L'on serait beaucoup aidé dans ce travail de critique par la belle étude de M. le Dr Grasset, le savant professeur de Montpellier, sur *les Limites de la Biologie*. Cette étude, dont la *Revue Thomiste* eut la primeur (numéro de juillet 1901), vient de paraître, complétée et richement documentée, en un gracieux volume in-12 de 180 pages ; chez Félix Alcan. N. D. L. R.

poulet a pu provenir naturellement, au bout d'une très longue suite de siècles, d'un être primitif aussi simple qu'on voudra l'imaginer, assez simple pour que sa production spontanée puisse se concevoir sans trop de difficulté. » Et dire que nous étions assez naïfs pour penser que la question de la génération spontanée était complètement enterrée !

Malgré ces réserves, l'ouvrage de M. Le Dantec peut être consulté utilement pour les nombreuses observations que l'on y rencontre dans le domaine purement scientifique. Les questions d'embryogénie et de sexualité piquent d'autant plus la curiosité qu'elles restent encore entourées de beaucoup d'ombre ; mais les hypothèses proposées par M. Le Dantec, bien que prématurées peut-être, ont du moins le mérite de débayer le terrain en réduisant à néant les hypothèses précédentes.

D. V.

La mixte et la combinaison chimique. Essai sur l'évolution d'une idée,
par E. DUHEM. (Paris, C. Naud, 1902.)

C'est aux philosophes que ces pages sont destinées. L'auteur serait heureux que les chimistes y trouvassent matière à réflexion. Aussi bien, ceux-ci ne se sont-ils pas mépris en transformant la théorie atomiste en explication de la nature des substances chimiques ? Bien plus, la théorie atomique, en tant que théorie chimique, ne serait-elle pas une hypothèse superflue, sans lien nécessaire avec les lois chimiques que les progrès de la science nous amènent aujourd'hui à formuler ?

Il est à remarquer que la première question demeurerait entière alors même que la réponse à la seconde serait négative. L'essence des corps peut être liée à un certain arrangement quantitatif sans consister dans cet arrangement. La question de l'essence est une question philosophique que ne sauraient résoudre des données sensibles ou imaginatives, si épurées qu'elles soient.

Mais il est néanmoins très intéressant de voir un savant reculer le débat et le faire descendre sur le terrain scientifique. Et c'est ce que fait M. Duhem.

Il suit pas à pas le développement de la théorie du mixte, des origines à la révolution chimique, de la révolution chimique jusqu'à nos jours. La doctrine des valences et la notation stéréochimique lui apparaissent l'aboutissant normal de ce long progrès. Mais, autant cette théorie est recevable, autant il est prématuré de la rendre solidaire de l'hypothèse atomique. Celle-ci garde un fondement spécieux dans la loi des proportions multiples. Cependant, « lorsqu'on constate avec quelle aisance, avec quelle clarté, tous les principes de la chimie moderne viennent se ranger en un exposé d'où le

nom et l'idée d'atome sont également bannis, quelles difficultés, quelles contradictions surgissent aussitôt que l'on veut interpréter ces principes selon la doctrine des atomistes, on ne saurait se défendre de penser que l'unique succès de la théorie atomique est une victoire apparente et sans lendemain, que cette théorie ne nous fait point connaître le vrai fondement objectif de la loi des proportions multiples; que ce fondement est encore à découvrir; enfin, qu'à tout prendre et peser exactement, la chimie moderne ne plaide pas en faveur des doctrines épicuriennes » (p. 161).

Dans quelle direction, dès lors, orienter les recherches des savants? Dans le sens de la mécanique qui, au lieu de chercher sous les réactions des unions et des séparations d'atomes, étudie les changements physiques qui accompagnent la réaction et en sont la condition indispensable, changements totalement négligés par les atomistes tout entiers occupés par la construction de leurs petits édifices moléculaires. Il ne s'agit plus de déterminer l'essence des corps mais les conditions de leur transformation. A cette doctrine qui embrasse à la fois les lois du mouvement local, celles des phénomènes physiques et celles des réactions chimiques, il suffit de l'ancienne notion du mixte et de la mixtion qu'avait indiquée Aristote. Les composants ne sont plus considérés comme existant actuellement dans le mixte; il suffit qu'ils existent en puissance; il est même invraisemblable qu'ils soient en acte.

Ces vues énoncées par Henri Sainte-Claire Deville sont vérifiées par lui-même et par ses disciples. Leurs découvertes ruinent la Statique chimique et lui substituent la Mécanique chimique fondée sur la Thermodynamique. Or, « rien, en cette doctrine, ne fait appel à une hypothèse sur la constitution de la matière, rien ne suppose l'existence d'atomes ou de molécules; la notion du mixte n'y pourra donc figurer que sous sa forme la plus simple, la plus obvie, c'est-à-dire, en dernière analyse, sous sa forme péripatéticienne » (p. 191).

« Il ne faudrait pas, cependant, exagérer les caractères péripatéticiens que présente la science actuelle, prétendre qu'elle constitue le développement et comme le prolongement naturel de la Physique d'Aristote » (p. 202). M. Duhem entreprend de marquer « le trait précis qui les sépare ».

Ce qui demeure de la physique aristotélécienne, c'est « l'analyse logique très précise des concepts que la perception fait germer dans notre intelligence », par exemple, s'il s'agit du mixte; les éléments qui cessent d'exister au moment où le mixte est engendré; un mixte homogène dont la plus petite partie *peut* régénérer les éléments primitifs. Et c'est tout. « A ces caractères nécessaires et suffisants pour constituer la notion de mixte, l'imagination des atomistes substitue des hypothèses sur la persistance des atomes et leur juxtaposition: ces hypothèses, dont les objets ne sont pas

saisissables à nos légitimes moyens de connaître, il les faut reléguer impitoyablement dans la région des chimères » (p. 203). Une telle analyse sera nécessairement plus riche en matériaux, plus étendue, plus précise, de nos jours qu'au temps d'Aristote, mais la méthode reste la même, dans son fond.

Une fois cette analyse préliminaire terminée, les deux physiques se séparent. La physique péripatéticienne construit une doctrine métaphysique qui vise la réalité, l'essence des choses. La physique actuelle « ne se propose pas de pénétrer derrière nos perceptions pour saisir la nature intime des objets de ces perceptions ». « Elle se propose de construire, au moyen de signes empruntés à la science des nombres et à la géométrie une représentation symbolique de ce que nos sens, aidés des instruments nous font connaître. »

« A chacun des éléments que l'analyse logique lui fait découvrir en une des notions dont elle traite, elle fait correspondre, non point une réalité métaphysique, mais un caractère géométrique ou algébrique du symbole qu'elle substitue à une notion. »

Telle est la conclusion de M. Duhem.

Son ouvrage, entrepris d'un point de vue purement scientifique, ne laisse pas d'être profitable aux études thomistes. Il ébranle fortement la base de l'hypothèse atomistique et par suite de la philosophie de même nom. Il nous allège du soin de réfuter les atomistes philosophes en marquant nettement la limite des domaines philosophique et chimique. Il venge avec bonheur la légitimité du point de départ de la métaphysique d'Aristote.

Encore que nous pensions qu'un atomisme sainement compris, c'est-à-dire sans prétention à l'explication de l'essence des choses, soit aussi conciliable avec la métaphysique aristotélicienne, que l'est l'anatomie ou la physiologie des corps vivants, il nous plaît de voir cette triomphante doctrine dépossédée du piédestal d'où elle a si longtemps nargué la philosophie péripatéticienne.

Il reste d'ailleurs que, toute doctrine visant en dernière analyse la réalité, la physique moderne, dans la mesure où elle concerne la réalité, demeure subalternée aux lois de l'être, plus larges, plus foncières, que les lois des phénomènes, qui sont le domaine propre de la métaphysique. La dépendance ontologique persiste sous la distinction des objets formels et des méthodes. Aussi bien, il suffit pour assurer cette subalternation que les deux physiques soient « liées l'une à l'autre par l'analyse logique qui est leur point de départ commun » (p. 207). Rien ne saurait être hétérogène à l'Être.

FR. A. GARDEIL.

Le Gérant : P. SERTILLANGES.

PARIS. — IMPRIMERIE F. LEVÉ, RUE CASSETTE, 17.

CORRESPONDANCE MARC

Réflexions et menus propos

De récents événements ont donné un renouveau d'intérêt à l'étude des rapports des gouvernements avec les banques. Une grande banque peut-elle avoir une influence politique ? Dans quelle mesure peut-elle exercer cette influence ? Ne s'expose-t-elle pas, en cherchant à exercer cette influence, à des représailles de la part du gouvernement ? Ce sont de graves questions qui probablement n'auront jamais de solution définitive : toutefois, une de ces questions peut être aisément résolue. On a appelé notre siècle le siècle de l'argent. Ce serait un travail extrêmement curieux que de rechercher à travers les siècles si l'argent n'a pas toujours été le nerf des grandes opérations politiques ; toutefois, si l'on conduisait ce travail avec patience et sagesse, on arriverait sans doute à reconnaître que, à l'époque actuelle, l'action de l'argent sur la politique devient de plus en plus prépondérante. A ce point de vue, nous ne sommes pas encore au niveau des Etats-Unis d'Amérique, mais certainement nous ne sommes pas très au-dessous de ce niveau. Il faut savoir marcher avec son siècle et reconnaître que les idées les plus saines, les plus généreuses, ne peuvent compter sur une expansion rapide que si elles sont soutenues, défendues par une puissance financière. Il est donc hors de doute qu'une banque disposant de capitaux considérables peut beaucoup, à un moment donné, pour le parti qu'elle favorise. On répète un lieu commun en disant que l'argent est le nerf de la guerre politique comme il l'est de toutes les guerres : donc, une banque peut être une force politique. Comme telle, elle doit s'attendre à des représailles de la part du gouvernement qu'elle combat : la prudence lui commande donc de ne déclarer qu'une guerre courte et heureuse, ce qui revient à dire qu'elle doit rester neutre et invisible autant que possible. Ce n'est pas sur le champ de bataille qu'il faut organiser ses troupes ou préparer ses renforts : c'est dans la paix, dans le recueillement et le silence ; même si les hommes qui la dirigent ont leur opinion faite sur les choses du jour, la banque doit rester une grande muette et ne s'occuper que des intérêts matériels.

D'ailleurs, il est curieux de remarquer que toutes les banques qui ont été attaquées et qui ont succombé ont été vulnérables sur le terrain des affaires à terme. Nous ne voulons pas refaire l'histoire du passé et prouver par des exemples la vérité de cette affirmation : personne n'y contre

dira. Cantonnée sur le terrain des opérations au comptant, une banque, grande ou petite, ne s'interdit aucune envolée, aucune émission ; elle se rend, seulement inattaquable. Quand le torrent de la spéculation à terme se presse aux guichets d'une banque, ses ennemis se cachent dans ce courant et, déguisés en clients, se précipitent sur sa prospérité : réduites au comptant, les opérations d'une banque sont plus sages, plus heureuses pour sa clientèle, plus faciles pour elle-même. L'opinion unanime des spécialistes financiers est contraire à l'idée que nous venons d'esquisser ; elle pense qu'une institution de crédit ne peut devenir une grande banque que si elle soutient son essor par des opérations à terme. Ecrire qu'on peut devenir une grande banque sans cesser d'être une banque du comptant, c'est donc écrire une idée nouvelle : mais cette idée est vraie. D'autre part, si, en outre des concurrences commerciales, une banque doit trouver encore, levées devant elles, les inimitiés politiques de l'étranger, c'est une raison de plus pour qu'elle brise ces hostilités par la sagesse de son travail. Dédaigneuse de la spéculation à terme, la banque sera un roc sur lequel se briseront les rancunes intérieures et les haines du dehors.

Les lecteurs de ce recueil suivent déjà depuis quelque temps les conseils de la *Correspondance Marc*. Ils lui pardonneront de leur faire remarquer combien ces conseils ont été utiles. Nous avons conseillé l'action *Saragosse* à 275, elle s'approche de 320 ; l'*Extérieure*, prise à 78, dépasse 85 ; les *Lots Turcs*, indiqués à 115, voisinent 130 ; les *Tabacs Ottomans* se sont élevés de 310 à 350. Arrêtons cette énumération, qui cependant n'est pas complète : nous avons ainsi prouvé qu'en trois mois, une spéculation honnête, saine, opérant toujours au comptant, pouvait donner à nos amis 10 % de bénéfices. En supposant même que des occasions aussi favorables ne se rencontrent que deux fois par an, nous aurions ainsi démontré notre thèse et nous serions autorisés à répéter que la spéculation au comptant peut promettre aux plus modestes capitaux un gain normal de 15 à 20 % par an. Il faut d'ailleurs remarquer que ce ne sont pas les capitaux employés qui produisent ce résultat, mais bien le travail persévérant, les études financières suivies et raisonnées.

CORRESPONDANCE MARC

(Propriété de la Banque Syndicale),

1, rue du Quatre-Septembre,

PARIS (II^e).

REVUE THOMISTE

DES DANGERS DU PROBABILISME⁽¹⁾

Les manuels de théologie morale qui se font les propagateurs attitrés du probabilisme, consacrent un paragraphe plus ou moins long à énumérer les nombreux avantages qui découlent de cette doctrine. Il en est de tout ordre, depuis la facilité de posséder la science morale avec peu d'étude, jusqu'à l'art d'ouvrir toutes grandes les portes du paradis. Si le probabilisme tenait pareilles promesses, il faut bien le reconnaître, ce serait une doctrine de premier choix.

A l'opposite de ces vues optimistes, des gens qui d'ordinaire sont parmi les adversaires de l'Église s'éprennent quelquefois de zèle pour la pureté de la morale chrétienne. Ils déclament contre une théorie qui serait, d'après eux, la source de toutes les corruptions, le principe même de la perversité. A les voir se voiler tragiquement la face, on serait tenté de croire que le probabilisme est véritablement le monstre qui dévore la morale et la moralité.

Si l'on met de côté les sophismes des uns et les invectives des autres, on doit simplement reconnaître que le probabilisme ne mérite ni cet excès d'honneur, ni cette indignité. Ainsi que je l'ai écrit plus haut, le probabilisme est une superfétation qui n'a aucune conséquence pratique, même chez les hommes qui acceptent théoriquement cette doctrine, *dès que dans la pratique ils se conduisent avec une intention droite et un jugement sain*. Comme ces dispositions sont communes et ordinaires, elles devraient l'être du moins, la plupart des adeptes du probabilisme peuvent n'en subir pas eux-

(1) *Revue Thomiste*, t. X, p. 460-481, 520-536, 652-673 ; t. X, p. 5-20, 315-335.

mêmes les inconvénients. C'est ce qui explique pourquoi l'Église, qui regarde surtout aux réalités, laisse en circulation une doctrine qui n'expose pas d'ordinaire à de notables dangers ; l'honnêteté de la conscience humaine étant l'antidote suffisant aux nocivités de la moindre probabilité.

Ce n'est pas à dire toutefois que le probabilisme, pris en lui-même, ne soit pas une doctrine erronée, et que, comme telle, il ne tende à des conséquences fâcheuses. L'histoire est là pour le démontrer ; et les condamnations réitérées de l'Église contre certaines applications de cette théorie et contre l'enseignement de nombreux casuistes probabilistes ont une portée et une signification qu'il n'est pas possible de méconnaître. Si donc la probité naturelle de la conscience suffit, en bien des cas et même communément, à éviter les écueils semés un peu partout par le probabilisme, il n'en reste pas moins que cette doctrine est fausse et qu'elle tend, de soi, à passer dans la pratique avec les conséquences fâcheuses qui découlent toujours de principes erronés. C'est pourquoi je crois devoir présenter, comme complément des observations générales relatives à la probabilité, une esquisse sommaire des dangers qui procèdent, soit de cette doctrine en général, soit plus spécialement de la forme qu'elle prend sous le nom de simple probabilisme.

I

Le premier grief que l'on peut formuler contre les théories de la probabilité en général et le probabilisme en particulier, c'est de fausser le jugement et l'esprit scientifique, spécialement chez les jeunes théologiens auxquels on livre pareil enseignement.

La théorie de la probabilité, comme d'autres doctrines théologiques apparues au cours du xvi^e siècle, doit son origine à l'état d'esprit créé en Europe par l'Humanisme pendant la période de la Renaissance ; et cet état d'esprit a réagi fortement sur la théologie protestante comme sur la théologie catholique d'alors.

Le nom d'Humanisme désigne la forme de culture intellectuelle qui prévalut dans le monde lettré de l'Europe au sortir du moyen âge, et antérieurement à l'âge moderne, dominé par l'usage définitif

des langues nationales et l'étude des sciences de la nature. L'Humanisme, qui est la reviviscence intense et sans transformation de la culture littéraire de l'antiquité grecque et romaine, est essentiellement d'ordre littéraire. Comme telle, l'activité de l'Humanisme se sent surtout, on pourrait presque dire exclusivement, dans l'art des mots, de la fiction et du vraisemblable. Son champ propre est celui de la grammaire, de la poésie et de la rhétorique. A ce titre, l'Humanisme est un abandon du domaine exploité par le moyen âge, celui des idées et des sciences rationnelles. Une chose étonne entre toutes, même chez les principaux représentants de l'Humanisme, c'est l'absence de goût pour les problèmes intellectuels, le manque complet d'exigences scientifiques.

L'Humanisme, comme forme de culture intellectuelle, marque non seulement l'abandon du champ de la philosophie et de la théologie médiévales, mais il est encore l'adversaire passionné et injuste de la vie scientifique qui l'avait précédé. La culture littéraire de la Renaissance s'est développée, en effet, en réaction violente contre l'activité intellectuelle du moyen âge. Elle a fait profession de l'ignorer et l'a décriée aveuglément. Cette attitude, dont il serait ici hors de propos d'établir les causes, a eu pour effet de creuser plus profondément encore le fossé qui sépare deux âges de la culture européenne. Dès lors, il n'est pas étonnant que le xvi^e siècle ait essayé de se débarrasser à toute force du bagage scientifique du moyen âge, ou à reprendre, sous une forme propre et nouvelle, les anciens problèmes philosophiques et théologiques, lorsque la révolution religieuse d'alors ramena, bon gré mal gré, un grand nombre d'esprits, dans le camp protestant et le camp catholique, à la discussion des dogmes fondamentaux du christianisme.

Luther, dont l'action audacieuse inaugura la révolution religieuse et lui imprima, surtout dans le domaine théologique, une direction conforme à ses vues et à sa mentalité personnelle, Luther professe contre la philosophie et la théologie médiévales une haine enfantine, tant elle est intransigeante et emportée. Ces antipathies et ces colères toujours en éveil, il les étend jusqu'à la raison humaine elle-même (1). Car le grand grief de Luther contre la

(1) *Ubi impingit vel forma syllogistica vel ratio philosophica, dicendum est ei illud Pauli : Mulier in Ecclesia taceat. Thèses de Luther de 1541. Opera, Witebergæ, 1545, t. I, fol. CCCCXIII^v.*

théologie traditionnelle, c'est d'avoir laissé parler la raison. On dirait que le nouvel apôtre de la Bible n'en a pas lu la première page, celle où il est pourtant écrit que la grandeur de l'homme a été d'être fait à l'image et ressemblance de Dieu.

Cet état d'esprit, Luther le tenait sans doute de son peu d'aptitude et de goût pour les sciences rationnelles, mais aussi de la nécessité de tailler, tant bien que mal, une nouvelle dogmatique destinée à justifier des vues qu'il était impossible de défendre par la théologie traditionnelle et la raison. D'ailleurs, l'agitation humaniste anti-ecclésiastique qui avait précédé de quelques années à peine, en Allemagne, l'agitation luthérienne, était venue s'absorber en elle; et en lui fournissant la plupart de ses champions, elle lui avait insufflé son esprit d'implacable animosité contre la philosophie et la théologie du moyen âge.

Une réaction, il est vrai, ne tarda pas à se produire au sein même de la Réformation; et il est curieux de constater toute la distance qui sépare, sur ce terrain, Mélanchthon de Luther, le meilleur disciple du maître. Néanmoins la théologie protestante, comme sa polémique, rompit avec la philosophie et les sciences rationnelles pour vivre surtout par les procédés chers à l'Humanisme, la forme littéraire et les artifices de la rhétorique.

Le contre-coup produit par la révolution religieuse sur l'Église catholique mit cette dernière dans la nécessité de parer les coups et d'enrayer le mouvement de défection qui entraînait les esprits. Fascinés par le culte des arts et des belles-lettres, la plupart des hommes d'Église influents étaient alors étrangers à la philosophie et à la théologie. Quelques-uns, nourris du pur Humanisme ou pénétrés de son esprit, entrèrent dans la lice et se constituèrent incontinent théologiens. Ils apportèrent dans la lutte les seules armes et les seules munitions dont ils disposaient : celles du bel esprit. Incapables d'aborder de front des problèmes difficiles, pour lesquels ils n'étaient que peu ou point préparés, les premiers polémistes catholiques, tels que Jacques Sadolet, Ambroise Catharin et Albert Pighe, étaient, en outre, confirmés dans leur procédé par le fait même qu'il était celui de leurs adversaires. Aussi est-il curieux de voir, de part et d'autre, l'inanité des discussions qui se multiplient sans fin, parce que, à travers les longues pages, l'esprit ne peut saisir aucun problème nette-

ment posé. Tout fuit, sans définitions, sans formules précises, sans idées et sans raisonnements. Par contre, tous les artifices d'une vaine rhétorique y sont surabondamment mis en œuvre.

Ce fléau théologique, car cela en eut les conséquences fâcheuses, sévit jusqu'au delà du milieu du siècle; et si les théologiens catholiques renommés, qui paraissent alors et dans la suite, reviennent notoirement à la tradition médiévale, néanmoins l'esprit et la méthode humanistes ont continué à exercer sur la théologie catholique une influence néfaste, dont elle ne s'est jamais relevée et qui a été la vraie cause de sa décadence.

L'action de l'Humanisme sur la théologie a donc abouti à une substitution des procédés et des artifices littéraires à la méthode scientifique; la rhétorique a dépossédé la logique et la philosophie.

Ce n'est pas ici le lieu de cataloguer en détail les formes diverses des sophismes issus d'une semblable méthode. Nous énumérons cependant les principales, pour que ceux de nos lecteurs qui s'intéressent à ces considérations, puissent les retrouver aisément dans les manuels et les polémiques théologiques du passé et du présent.

Signalons tout d'abord la confusion entre les différentes sciences. On ne définit pas, ou on définit mal l'objet de chacune; on transporte les principes, les notions et la terminologie d'une science dans l'autre. On parle la langue de la physique en métaphysique, celle de la psychologie en théodicée, celle de l'arithmétique en morale. Avec le bénéfice apparent de mots plus faciles à saisir et de formules superficiellement claires, on aboutit en réalité à une complète obscurité d'idées, ou mieux, à de simples chimères. Dès lors, il n'est pas de sophisme qui ne devienne possible ou vraisemblable.

Sous cette erreur de méthode, vous trouverez les fausses notions, c'est-à-dire des images ou des métaphores substituées aux idées; les fausses définitions, c'est-à-dire de simples descriptions ou des formules incomplètes ou équivoques; les faux principes, c'est-à-dire des affirmations données comme évidentes, alors qu'elles ont besoin d'être prouvées; les fausses divisions, parce qu'elles ne satisfont pas aux lois de la logique, vu que les membres entrent les uns dans les autres, ou qu'ils sont multipliés arbi-

trairement en si grand nombre que l'esprit ne peut plus les synthétiser et en saisir les rapports; les faux raisonnements, qui affectent les formes extérieures des lois de la pensée, mais n'en contiennent ni la matière ni la force déductive.

A ces péchés contre la logique, ajoutez les artifices qui relèvent plus spécialement de l'art de la rhétorique et de la mauvaise avoçatie. Pétitions de principes, par lesquelles on suppose démontré ce qui est en question et devrait être établi. Renversement de l'ordre logique des parties de la question, afin de dépister et d'égarer l'esprit du lecteur. Affirmations sans preuves et souvent répétées. Discussion de ce qui n'est pas en question. Triomphes imaginaires où l'écrivain se décerne à foison les palmes de la victoire. Grossissement indéfini de ce qui est insignifiant, et méconnaissance de la valeur respective et proportionnelle des choses. Amphibologies et contradictions dissimulées, permettant de donner le change et de se défendre ultérieurement par le oui et le non, en perpétuant sans fin les équivoques. Silence et prétérition touchant les arguments fondamentaux qui renversent la thèse soutenue et établissent celle de l'adversaire. Amplification et délayage littéraires, destinés à faire perdre de vue ce qui est en question, à triompher de l'esprit du lecteur par la lassitude, ou à le jeter au moins dans la suspicion et le doute. Tel est le bilan sommaire des procédés introduits par l'esprit humaniste dans les sciences ecclésiastiques et spécialement en philosophie et en théologie.

Nos lecteurs se demanderont peut-être quelle cause a pu pousser ainsi un grand nombre d'esprits dans une semblable direction. La première réponse, je l'ai donnée, c'est que la plupart des hommes d'Église au xvi^e siècle et même beaucoup depuis lors, ont subi une formation intellectuelle presque exclusivement littéraire; ils étaient inaptes à traiter les problèmes philosophiques et théologiques autrement que par les procédés dont l'Humanisme avait façonné leur esprit. Mais cela, il faut le reconnaître, n'explique pas tout; car on pourrait défendre la vérité même en se servant d'une mauvaise méthode.

L'Humanisme des débuts du xvi^e siècle coïncida, je l'ai dit, avec la plus grande révolution religieuse de l'âge moderne. Le protestantisme, pour justifier ses entreprises, dut se servir de toutes

autres armes que celles de la science et de la raison. Il fallut, tant bien que mal, présenter au public la justification de l'œuvre entreprise. L'art humaniste, avec ses ressources de rendre tout suffisamment vraisemblable pour la moyenne des esprits, rendit d'appréciables services aux premiers réformateurs. Ce furent ses artifices qui couvrirent et dissimulèrent surtout la pauvreté théologique de la réforme.

Les humanistes catholiques qui entrèrent en polémique avec les protestants, ou qui écrivirent dans l'atmosphère de préoccupations créées par les agitations d'alors, n'eurent souvent aucun souci de maintenir et de défendre les positions traditionnelles de l'Église. Ils choisirent d'après leur humeur et les besoins du moment ce qui était adapté à leur formation personnelle et leur paraissait répondre aux nécessités de la situation. Aussi, lorsqu'ils ont conscience, ou qu'on leur reproche, d'aller à l'encontre de l'enseignement courant de l'Église, ils se justifient invariablement par ce considérant que leurs théories sont plus commodes pour lutter contre l'hérésie.

Malheureusement pour les théologiens humanistes, la valeur d'une doctrine ne se juge pas à la norme de la commodité, mais à celle de la vérité; et les doctrines qui ont paru commodes un jour sont souvent des doctrines incommodes, voire même désastreuses, le lendemain. Il fallait le peu d'esprit scientifique et l'indifférence pour la vérité en soi de certains hommes du xvi^e siècle, pour ne pas au moins pressentir que c'est la vérité elle-même, et non son simulacre, qui fournit encore les meilleures ressources à sa propre défense.

Quoi qu'il en soit, les innovations doctrinales qui ont cherché à prendre place dans la théologie catholique depuis la première moitié du xvi^e siècle sont inspirées d'un utilitarisme manifeste, qui tend à faire plus ou moins abstraction de leur valeur intrinsèque, pour lui substituer des vues intéressées, quels qu'en puissent être les motifs ou les mobiles.

A ce point de vue, le probabilisme, formulé pour la première fois par Barthélemy de Médina, est bien un produit du temps; et Médina lui-même n'a pas manqué d'insister sur l'utilitarisme présumé de sa théorie (1). Au fond, c'est même là son point de départ;

(1). *Rev. Thom.*, X. p. 323, note.

aussi est-elle arbitraire et artificielle, comme les autres innovations théologiques contemporaines, qui n'ont pas cherché avant tout la vérité pure et simple. Dans son développement ultérieur, la théorie de la probabilité n'a fait qu'accentuer ce caractère anti-rationnel et extrascientifique.

On peut comprendre aisément, maintenant, pourquoi la probabilité en général, et plus spécialement le probabilisme, sont des doctrines qui doivent fausser le jugement. N'étant pas établies sur la seule préoccupation du vrai, elles s'efforcent de faire paraître vraisemblable ce qui est erroné, et faux ce qui est bien établi. De jeunes esprits que l'on soumet à ce régime d'obnubilation intellectuelle n'ont d'autre alternative que le strabisme de l'esprit, s'ils acceptent, ou le dégoût de la théologie, s'ils résistent.

D'ailleurs, pour qu'on ne puisse pas se méprendre sur sa valeur scientifique et sa probité native, le probabilisme nous a appris que l'usage de l'équivoque et de la restriction mentale est chose permise et légitime. Dès lors on peut entendre aisément ce que deviennent la sincérité et l'honnêteté d'un probabiliste, non seulement dans le commerce ordinaire de la vie, mais aussi sur le terrain doctrinal. Entre pareilles mains, il n'y a ni science, ni histoire, ni polémique, mais l'art de tromper, dès qu'il y a intérêt à le faire; et il faut bien reconnaître que les échantillons littéraires de cette fabrique encombrant, à notre honte et pour notre malheur, une grande partie du marché.

C'est parce que des hommes d'Église, séculiers et réguliers, sont insuffisamment formés selon les lois de la probité naturelle et les principes de la saine raison, que nous sommes en présence des phénomènes les plus tristes et les plus alarmants : les duperies colossales, les crises de fausse religiosité, l'impuissance à voir la vérité des situations historiques, le discrédit scientifique auprès de nos adversaires.

II

Le probabilisme ne fausse pas seulement la rectitude du jugement; il peut fausser aussi celle de la conscience.

Cette théorie consiste, en effet, dans l'affirmation que nous pou-

vons toujours licitement agir, même contre les plus grandes probabilités, dès que nous apercevons, ou croyons apercevoir, dans le sens opposé une probabilité réelle, tout inférieure qu'elle soit par rapport à la première. La pratique d'une semblable règle doit normalement aboutir à une déviation de la conscience morale.

Tout d'abord, elle désoriente la volonté du désir ferme et sincère du bien.

La vie morale n'est possible, en effet, qu'autant que la volonté humaine se meut, dans ses actes particuliers, sous la tendance générale de faire le bien. Or, choisir les moyens qui sont les plus incertains, les plus improbables d'obtenir ce résultat, implique virtuellement l'abandon du désir sincère et ferme de bien faire. C'est une observation élémentaire de la vie psychologique de l'homme qui nous apprend que, plus notre volonté est arrêtée sur une fin à atteindre, plus aussi notre choix des moyens est exclusif de ce qui pourrait compromettre la poursuite et l'obtention de cette fin. Dans le soin de ses intérêts l'homme sensé n'a et ne peut avoir d'autre règle. Si l'on exposait le probabilisme à des gens d'affaires en le leur proposant pour règle de conduite, ils croiraient, avec raison, à une plaisanterie ou à une mystification. Quant on abandonne les plus grandes chances de réaliser un gain pour embrasser celles qui sont notablement moindre, c'est une preuve qu'on ne poursuit pas sincèrement le succès de ses entreprises. Il ne peut pas en être autrement dans les actes humains au point de vue moral, parce que l'homme n'a pas deux manières de comprendre et de raisonner. Si quelqu'un se familiarise à ce jeu de poursuivre le bien par les moyens les plus incertains, il en arrivera bientôt à ne plus le désirer ou à le désirer bien peu : le scepticisme moral est au bout.

A ce phénomène de détente et d'insincérité de la volonté dans la recherche du bien correspond un travail de déformation, dans le jugement de la conscience, sur la valeur morale des moyens.

Ce n'est un mystère pour personne que la vie morale de l'homme est une lutte entre l'idéal du bien que nous fournit notre raison supérieure et les aspirations inférieures et égoïstes de notre nature. Si nous sommes persuadés de la légitimité d'agir même contre les plus grandes probabilités, il n'y a plus de règle claire et positive pour nous guider. L'intérêt et la passion qui sollicitent sans cesse

le jugement de notre raison, pour l'entraîner dans leur cause, auront vite fait de montrer que le devoir n'est jamais entièrement certain, qu'en conséquence sa négation n'est pas improbable. Cette probabilité, minime peut-être au premier abord dans ses apparences, subira elle-même, à son tour, les variations que lui donnera le désir à demi inconscient que nous avons d'échapper aux obligations morales. Finalement la conscience se familiarisera avec ces solutions et ces pratiques suspectes. Elle arrivera, sans se l'être clairement avoué, à la négation des devoirs les plus simples, prescrits par l'honnêteté naturelle, tels qu'ils sont affirmés par la raison pratique, avant qu'elle ait subi les sophistications de mauvaises théories. Il se peut que, selon les individus, la probité native arrête ces déviations de la conscience à des stades divers ; néanmoins la marche logique et naturelle du travail qui s'opère dans la conscience, tend à la conduire de plus en plus vers l'extrême atténuation de l'obligation morale, vers la substitution de l'arbitraire du bon plaisir, de l'intérêt ou de la passion à l'impératif de l'honnêteté et du bien. Les casuistes relâchés sont les témoins, la preuve historique de ce phénomène de psychologie morale.

III

En même temps qu'il tend à fausser la conscience naturelle, le probabilisme fausse également le sens chrétien.

C'a été un des plus grands bienfaits de la révélation chrétienne d'éclairer le mystère de la vie intérieure de l'homme, mystère que la raison la plus clairvoyante et la plus sincère ne pénètre jamais qu'imparfaitement. Or, nous avons appris à cette nouvelle lumière que les infirmités que la raison constate aisément elle-même, sont profondes parce que natives et entées sur la déchéance de notre nature. Ce qui nous relève, ce qui nous permet d'opérer le bien, c'est, avec le concours de notre volonté sans doute, la grâce de Dieu. Mais ce qui nous vaut le pardon et le moyen de bien faire, en tant que la chose peut relever de nous, c'est le sentiment et l'aveu de nos misères, la connaissance que l'imperfection morale est au fond de nos œuvres et de notre vie. Puis, sur le sentiment de

nos infirmités, doit s'élever la confiance en la bonté et la miséricorde de Dieu. Ainsi, ce qui nous justifie le plus sûrement, aux yeux de Dieu et de notre propre conscience, ce n'est pas notre propre justice, c'est le pardon que Dieu accorde à nos fautes.

Une âme de probabiliste, au contraire, est une âme de mauvais avocat défendant une mauvaise cause. Elle cherche à démontrer à Dieu qu'elle tient d'elle-même sa propre justice, parce qu'elle a trouvé le moyen de se mettre en règle avec ses devoirs par des subtilités et des échappatoires sans nombre. Une âme de probabiliste devient par ce moyen une âme sans péché, car elle a toujours, ou presque toujours, trouvé le sentier détourné des opinions probables, qui lui ont permis d'éluder la loi et les prescriptions de la conscience, sans cependant tomber dans le péché. L'âme du probabiliste est, au fond, une âme pharisaïque, qui se croit en règle avec toute la loi, grâce à ses subtilités et à ses interprétations juridiques. Le malheur, c'est que le Fils de Dieu n'a rien tant détesté que le pharisaïsme; et que le plus avisé aux yeux de l'Évangile, je veux dire celui qui a le vrai sens des choses de l'âme et de Dieu, est le publicain pécheur, mais humble et sincère dans son repentir.

L'esprit de l'Évangile, c'est de dire oui ou non; non seulement aux autres, mais surtout à soi-même. Le probabiliste ne prononce presque jamais ces deux mots : il dit : peut-être, ou, que sais-je? Escobard dit oui, Caramuel dit non. Aussi Alexandre VII avait-il raison de déclarer que le probabilisme était entièrement étranger à la simplicité évangélique : *alienus omnino ab evangelica simplicitate* (1).

IV

On ne doit donc pas s'étonner de l'antipathie que le probabilisme a rencontrée devant la conscience et l'opinion publiques. Prétendre que l'on satisfait à la loi et que l'on suit les règles de la moralité en abandonnant le chemin qui y conduit normalement, a toujours paru aux esprits sincères et non prévenus une anomalie, un défi

(1) *Revue Thomiste*, t. IX, p. 463, n. 1.

qui tourne au scandale. Le commun des hommes n'entend rien au subtilités, mais quand on lui présente sans dissimulation et sans fard le principe de la moindre probabilité; ou quelques-unes des applications auxquelles il donne lieu, cela paraît une gageure. Aussi s'explique-t-on aisément la facilité avec laquelle, à certains moments, on a pu émouvoir et soulever l'opinion en agitant ce spectre.

Sans doute, des adversaires déclarés de l'Église ont exploité plus d'une fois l'épouvantail du probabilisme pour atteindre leurs secrètes visées, bien plus que pour protester au nom de la conscience et défendre les intérêts véritables de la moralité. Il n'en reste pas moins qu'on leur a fourni une arme dangereuse, parce qu'elle leur permet de toucher à un point extrêmement faible et vulnérable.

Plusieurs parlements de l'Europe ont retenti, ces dernières années, des récriminations soulevées contre la casuistique probabiliste. A voir de quel côté se produisaient ces invectives, il n'était pas malaisé d'en connaître l'inspiration véritable. C'a été toutefois une erreur et une faute de la part de certains orateurs catholiques, ou de polémistes du dehors, de vouloir couvrir et légitimer des doctrines qui, à mon humble avis, ne sont pas susceptibles de l'être. Aux invectives contre la mauvaise casuistique, il n'y avait qu'une réponse légitime, par suite efficace. C'est que l'Église a condamné, la première, les doctrines morales dignes de réprobation; qu'elle n'a jamais encouragé le probabilisme; qu'elle s'est au contraire efforcée, à maintes reprises, à tenir en garde les théologiens contre une pareille théorie, et qu'elle l'a plusieurs fois hautement désapprouvée; que si des théologiens prennent encore aujourd'hui à leur compte la défense de semblables visées, c'est sous leur responsabilité personnelle, en n'engageant qu'eux-mêmes et en méconnaissant les directions données itérativement par l'Église; que les deux grandes écoles de théologie morale, enfin, celle de saint Thomas d'Aquin et celle de saint Alphonse de Liguori, réprouvent également de semblables doctrines.

Il est nécessaire, en effet, et il est équitable, que l'on répartisse légitimement les responsabilités. Ni l'Église, ni la théologie catholique elle-même ne peuvent endosser la responsabilité de doctrines odieuses que de simples particuliers s'obstinent à propager

par le monde malgré les révoltes du bon sens et de la conscience publique.

Le R. P. Brucker craint que ces manières de parler troublent les lecteurs laïques ou médiocrement versés dans la théologie (1). Je comprends bien cette pensée. Le probabilisme n'aime pas qu'on trouble sa quiétude. C'est en effet en face du silence qu'il peut se déclarer la doctrine commune et autorisée. Mais il est bon de ne pas lui laisser l'illusion de la prescription. Est-ce qu'il a craint, lui, de scandaliser les laïques et les simples d'esprits? Son histoire n'a été pendant deux siècles que l'histoire d'un scandale. Pourquoi n'a-t-il pas eu le scrupule qu'il voudrait inspirer à autrui? Les laïques, comme les ecclésiastiques, n'ont droit qu'à une chose, à la vérité; et il est bon de la dire souvent et bien haut, afin de ne pas se faire complice d'habiletés et de manœuvres intéressées, qui, à certains jours, deviennent un péril pour le catholicisme lui-même. Que chacun porte la responsabilité de ses pratiques et de ses actes.

Non, ce n'est pas vainement et sans raisons que le bon sens public et le sentiment chrétien se sont retournés avec éclat, à certaines heures, contre le probabilisme et ses conséquences. Le nom d'un homme de génie est même resté attaché à une étape de cette longue réprobation; et si Pascal, dans la véhémence de sa protestation, a dépassé peut-être les justes limites, cela ne témoigne que mieux de l'irritation que de fausses doctrines avaient produite sur l'honnêteté de sa conscience. On peut voir dans les *Provinciales* une arme de combat; mais on doit reconnaître aussi une protestation indignée du sens chrétien.

Quoi qu'en ait dit Chateaubriand, qui s'est d'ailleurs expressément rétracté (1), Pascal n'est pas un calomniateur de génie, mais une conscience chrétienne qui n'a pu contenir son indignation, et c'est en sa faveur, non pour les casuistes, qu'on peut invoquer les circonstances atténuantes.

Et s'il fallait apporter un exemple pour illustrer cette vérité, que

(1) *Etudes*, 20 mars 1901, p. 799.

(2) Je dois avouer que les Jésuites m'avaient semblé trop maltraités par l'opinion. J'ai jadis été leur défenseur, et, depuis qu'ils ont été attaqués dans ces derniers temps, je n'ai dit ni écrit un seul mot contre eux. J'avais pris Pascal pour un calomniateur de génie, qui nous avait laissé un immortel mensonge; je suis obligé de reconnaître qu'il n'a rien exagéré. Lettre du 23 mars 1829. *Revue des Revues*, 1896 (vol. XVI), p. 118.

la défense quand même de doctrines suspectes peut aboutir à un désastre, ne le trouverions-nous pas dans l'histoire de la Compagnie de Jésus. J'ai raconté plus haut l'effort combiné d'Innocent XI et du général Thyrsus Gonzalez pour écarter le probabilisme de l'enseignement de la Société. Ces efforts furent vains. Gonzalez, en esprit clairvoyant qui pressentait l'avenir, écrivait à Clément XI, en 1702 : « Au moment où approche pour moi la fin de l'existence, je désire ardemment, et c'est pour la tranquillité de ma conscience que je fais cette humble demande, je désire ardemment que Votre Sainteté, qui a toujours protégé la Compagnie par sa bonté spéciale et son bienveillant patronage, veuille bien la préserver des nombreux et graves dangers qui la menacent surtout de ce chef (1) ». Gonzalez parlait du probabilisme et de la morale relâchée. Gonzalez avait crié dans le désert. Soixante ans plus tard, quand la Compagnie de Jésus se débattait dans la tourmente qui amena sa chute, le coup le plus violent lui fut porté par la publication des « Extraits des assertions dangereuses et pernicieuses en tout genre, que les soi-disans Jésuites ont, dans tous les temps et persévéramment, soutenues, enseignées et publiées dans leurs Livres (2) ». Cet énorme recueil avait été fait en exécution de l'arrêt de la Cour du 31 août 1764, et arrêt du 3 septembre suivant, et les extraits, vérifiés et collationnés par les commissaires du Parlement, déposés au greffe de la Cour. Si quelques Jésuites de ce temps se rappelèrent les avertissements de leur ancien général, il put leur sembler que Gonzalez leur faisait entendre cette autre parole : « Et nunc erudimini. »

Les moralistes de la Compagnie de Jésus au XIX^e siècle ont cru ne pas devoir tenir compte de cette leçon de l'histoire. Ils ont estimé qu'ils étaient assez habiles et assez forts pour faire adorer à l'Église et au monde ce que l'Église et le monde avaient brûlé. Je reconnais que c'est là, pour ceux qui s'y livrent, un plaisir de dieux. Mais ce jeu me paraît plein de dangers, et il serait à souhaiter que des hommes d'Église qui gardent quelque liberté

(1) *Ceterum instante jam fine peregrinationis meæ, illud vehementer desidero, et ad conscientie meæ pacem humillime rogare debeo, ut Sanctitas Vestra pro singulari illa Clementia sua, et benignissimo Patrocinio quo societatem semper protexit, dignetur præservare ipsam societatem a multis magnisque periculis ipsi imminentibus ex hoc maxime capite. Libellus supplex*, n. I, Patuzzi, *Lettere teologico-morali*, t. VI, p. LXV.

(2) Paris, 1762. Il existe une édition en un vol. in-4^o et une autre en 4 vol. in-12.

d'esprit et poursuivent, non l'intérêt d'une école ou d'une collectivité, mais le bien commun, s'employassent à défendre les intérêts de l'Eglise avant tout. Il n'est plus temps, à l'heure des désastres, et il ne sert de rien de se morfondre et d'ouvrir des yeux grands d'étonnement. Il eût été plus sage, au temps de la paix, d'étudier l'histoire de l'Eglise et d'utiliser ses enseignements.

V

J'achèverai ces considérations sur les dangers du probabilisme par une observation finale.

Personne n'ignore le travail de déchristianisation accompli aujourd'hui dans les âmes, et dans notre pays, plus peut-être qu'ailleurs. En l'absence de toute religion positive, la question la plus urgente qui se pose dans les esprits réfléchis est celle de la morale. Un ordre social ne peut en effet exister sans une base d'honnêteté et de justice. C'est pourquoi les problèmes philosophiques se concentreront de plus en plus sur ce terrain. Ces questions déjà ont été soumises à de nombreuses discussions, et les moralistes qui ne subissent aucune influence religieuse se sont efforcés de trouver une base à leur conception de la moralité. Ce qui frappe le plus dans le mouvement qui s'est déjà dessiné, c'est la tendance qu'ont les moralistes dits indépendants, à exagérer la notion du désintéressement dans l'acte humain, à supprimer la moindre racine d'égoïsme. Il y a, dans cette tentative, une méconnaissance partielle des réalités et de la nature de l'homme. On ne peut nier, cependant, que cette illusion ne provienne d'un sentiment très élevé, la recherche du bien pour lui-même, l'absolu désintéressement. Une morale ainsi conçue n'atteindra jamais la foule, mais elle peut séduire de belles âmes, les meilleures et les plus nobles. Tel jadis le stoïcisme qui, tout en étant une morale d'adeptes, n'en conquit pas moins les meilleures individualités dans un âge de corruption et de décadence. Dans les discussions que les catholiques doivent soutenir pour défendre et justifier la morale chrétienne, peuvent-ils se présenter sur le terrain avec une théorie qui, comme le probabilisme, n'est au fond

que l'art d'échapper au devoir? Le fait est si patent que, lorsque des probabilistes sont attaqués même par des catholiques, les probabilistes n'osent pas combattre drapeau déployé, mais enveloppent leur doctrine dans des réticences destinées à palier ce que leurs formules ont d'exorbitant, quand on les livre, sans artifice, au jugement du simple bon sens et de la conscience naturelle.

J'estime donc qu'un moraliste sera dans l'incapacité de soutenir une lutte sur le terrain de la morale contre un philosophe indépendant, s'il n'a pas déjà dégagé ses propres conceptions des superfétations inutiles de la probabilité, si surtout il n'a fait litière de la théorie exorbitante du probabilisme.

Il n'est que temps de mettre fin à ces considérations. En exposant quelques faits significatifs dans l'histoire du probabilisme, comme en exprimant les suspicions que cette théorie m'inspire, mes lecteurs voudront bien voir dans les pages qui précèdent tout autre chose qu'un plaidoyer pour ou contre la morale sévère. L'indulgence ou la fermeté, à l'égard de nos actes moraux et de ceux des autres, n'ont rien à faire avec les théories de la probabilité. Elles dépendent du jugement prudentiel qui est au service de chacun ; et si notre prudence implique la connaissance de la loi naturelle ou écrite, elle juge surtout la mesure et la convenance des applications d'après l'expérience que nous fournissent la connaissance de nous-mêmes, la fréquentation des autres et la pratique de la vie.

Ce serait un grand profit pour la théologie morale si l'on en faisait disparaître la question oiseuse de la probabilité, en substituant, à ce mécanisme vide de réalité, quelques notions scientifiques de psychologie qui sont de première nécessité pour l'intelligence des règles des mœurs : telles des notions sur la nature des passions, sur leur relation à l'égard de la volonté et de la liberté, sur la variabilité de la force volontaire chez les individus, sur le rôle de l'ignorance et du préjugé dans l'obscurité de la connaissance de la loi naturelle et dans la déformation de la conscience, sur l'honnêteté et la probité naturelles, considérées comme bases premières de tout perfectionnement moral ultérieur.

Si je n'ai pas fait un plaidoyer en faveur de la morale sévère ou de la morale bénigne, j'en ai fait un, du moins en avais-je le désir,

en faveur de la vérité historique, que trop de moralistes ignorent ou méconnaissent à l'envi. J'ai parlé aussi en faveur de la sincérité qui devrait être une chose sacrée chez les écrivains ecclésiastiques et les hommes d'Église. J'ai défendu l'esprit scientifique, dont devrait s'inspirer la science morale, au lieu de vivre d'expédients, d'habiletés et de sophismes. J'ai dit aussi, et je le répète, que les probabilistes ont méconnu les directions ecclésiastiques et ont nui aux intérêts généraux de l'Église.

Je sais que ces pages n'ont pas été inutiles pour beaucoup d'esprits sincères, mais prévenus ou insuffisamment renseignés. J'ai la persuasion qu'elles pourront servir encore quelques hommes qui sont assez libres et désintéressés pour penser par eux-mêmes, et n'acceptent pas le jeu de la carte forcée.

Depuis le moment, déjà éloigné, où j'ai commencé la publication de cette étude, quelques réponses ou semblants de réponses ont été esquissées. Elles n'ont aucune valeur critique, et ne sont au fond qu'un geste quelconque, destiné à faire croire à un certain public, qui ignore ces questions, que l'on a paré le coup. Je n'ai pas la prétention de convaincre des personnes qui réfutent un adversaire en laissant ignorer à leurs lecteurs les faits et les textes essentiels qui constituent la base d'un problème historique. La seule utilité de revenir sur ces élucubrations littéraires serait de constater les procédés polémiques mis en œuvre par certains écrivains, procédés dont l'usage seul est un aveu d'impuissance et de défaite. Je me serais abstenu toutefois de cette œuvre servile, si une circonstance de quelque intérêt ne m'engageait à mettre un post-scriptum à cette étude. Je profiterai donc, prochainement, de l'occasion pour dire deux mots encore des polémiques suscitées par ce que j'ai écrit sur le décret d'Innocent XI contre le probabilisme, bien plus dans la pensée de fournir quelques échantillons de mauvaise critique que pour prolonger un débat que je considère dorénavant comme terminé.

La circonstance nouvelle qui demande, au moins en apparence,

une explication de ma part, c'est la communication faite par le Saint-Office au mois d'avril dernier du texte du décret d'Innocent XI, et que le R. P. Brucker a reçue *par les soins d'une haute bienveillance* (1). Le R. P. pense que *cette communication clôt définitivement la controverse*. Je suis heureux de ne m'être pas hâté de lui répondre. Il aura pu jouir de son triomphe imaginaire. J'établirai dans mon prochain article que la communication du Saint-Office, dans la forme où elle est faite, ne clôt pas définitivement la controverse entre le R. P. Brucker et moi, mais la laisse complètement ouverte. Par contre, on verra que, si la controverse peut être fermée, même après cette dernière communication, c'est en acceptant les données historiques que j'ai déjà fournies plus haut.

P. MANDONNET.

(1) *Etudes*, 20 juin 1902, p. 846 et suiv.

MATER DIVINÆ GRATIÆ⁽¹⁾

LA PLÉNITUDE DES GRACES EN MARIE

I

LES DIVERSES PLÉNITUDES DE LA GRACE

Le mot grâce désigne, en général, tout ce qui est donné gratuitement. Les biens de la nature, à ce titre, sont des grâces, car nous les tenons de la munificence libérale de Dieu. La création, l'existence, la conservation, tout ce qu'il y a d'être et de vie en nous, sont une aumône que la Providence nous fait de plein gré. Il n'y a pas, dans toute notre nature, une parcelle d'être qui soit à nous : le Tout-Puissant donne tout, conserve tout, soutient tout par une influence continuelle et immédiate ; précaires et dépendants, nous avons sans cesse besoin d'être portés par lui. C'est bien là l'aumône de chaque instant, le bienfait qui n'est pas dû, le don gratuit. Il y a ainsi, dans l'ordre naturel, une sorte de grâce qui atteint chacune des créatures pour les faire exister, vivre et prospérer ; c'est la nourrice de l'univers comme parle le livre de la Sagesse : *Omnium nutrici gratiæ tuæ* (2). Elle est particulièrement remarquable dans l'homme lorsqu'elle réalise en lui toutes les perfectionnements de l'âme et toute la beauté du corps.

Ces grâces naturelles, Marie les a reçues dans leur plénitude. Son âme a épuisé, en quelque sorte, les richesses de l'idéal et du réel. Jésus-Christ, l'homme parfait, est le représentant le plus achevé de l'humanité. Son corps a été formé par la vertu surnaturelle de l'Esprit-Saint ; or Dieu ne fait de tels miracles que pour enfanter des chefs-d'œuvre : c'est donc le modèle de tout ce qui

(1) *Revue Thomiste*, septembre 1902.

(2) *Sap.*, xvi, 25.

est pur et beau dans le monde matériel. Son âme, qui est le type du monde des esprits, qui touche à la personne divine, source de toute beauté, réunit en elle tout ce qu'il y a de grand, de généreux, d'exquis dans l'âme des artistes, des poètes, des orateurs ; elle dépasse infiniment le génie : elle est pour ainsi dire, l'idéal spécifique réalisé. Mais, comme Jésus et Marie sont unis dans le même plan éternel et que Dieu les a contemplés d'avance dans le même tableau, ils sont comme le moule ou le miroir l'un de l'autre. Il n'y aura jamais de créature qui imite et reproduise de plus près la beauté de Jésus que l'âme de Marie : elle est bien le miroir fidèle dans lequel l'âme de Jésus se contemple et se reconnaît. Elle est donc incomparablement belle, et il fallait bien, en effet, que l'âme destinée à porter toutes les merveilles de la grâce fût déjà elle-même la merveille de la nature.

La dignité de l'âme rejaillit sur les puissances, comme l'éclat de l'essence se reflète sur les propriétés. Nous en concluons une perfection achevée dans toutes les facultés de l'auguste Vierge, pénétration et sûreté de l'intelligence, force de la volonté, harmonie des puissances inférieures.

Chez les autres humains le corps est souvent réfractaire à l'action de l'âme ; les indispositions de la matière interceptent la clarté supérieure de l'esprit, et le soleil de l'âme, prisonnier de la chair, doit retenir en lui le trop-plein de sa lumière ; le corps manque d'éclat, c'est la laideur ou la vulgarité.

Mais, en Marie, pouvons-nous concevoir de semblables indispositions ? La Providence, qui a détourné d'elle le fleuve de la corruption originelle, qui n'a point permis que ce corps fût souillé un seul instant, devait-elle souffrir qu'il fût rebelle à l'action de l'esprit ? Cette chair et cette âme ont dû s'épouser et vivre dans l'harmonie parfaite, afin de préparer le tabernacle où le Verbe devait faire sa demeure et prendre ses délices : l'âme a donc communiqué au corps ces perfections et cet éclat supérieurs qui font la beauté.

D'ailleurs Dieu devait à la dignité de son Fils de donner la beauté à Marie. Lorsqu'il pétrissait le limon primitif, il pensait au corps que le Verbe devait un jour revêtir : *quodcumque limus exprimebatur, Christus cogitabatur homo futurus* (1). N'avons-nous pas

(1) TERTULL. *De resurrectione carnis*, cap. vi.

plus de raison de dire avec Bossuet (1) que Dieu, en formant le corps de Marie, avait en vue Jésus-Christ et ne travaillait que pour lui ? Il était comme obligé de mettre dans cette chair quelque chose d'exquis la rendant capable de devenir le moule d'où sortirait le corps très-parfait du Verbe incarné. Ainsi que nous l'avons dit de l'âme, le corps de Marie est le fidèle miroir où Dieu contemple et reconnaît la beauté de son Fils. « Il faut croire, dit Cajétan (2), que la Sainte Vierge a été, autant que faire se pouvait, semblable en tout à Jésus. » Comme la beauté spirituelle est réalisée dans l'âme du Christ et l'âme de sa Mère, la beauté sensible a trouvé ses types achevés dans le corps de Jésus et le corps de Marie.

La Sainte Vierge a réuni en elle les perfections des femmes célèbres qui l'ont figurée dans l'Ancien Testament : la grâce de Rébecca, les charmes de Rachel, la beauté de Judith, la majesté douce d'Esther. Sa seule présence est une apparition de la beauté immaculée. Les Pères et les auteurs ecclésiastiques depuis saint Grégoire de Nazianze (3), saint Jean Damascène (4), Richard de Saint-Victor (5) Denis le Chartreux (6), Gerson (7) jusqu'aux plus récents écrivains de Marie, sont unanimes pour affirmer que la Vierge a été parfaitement belle : belle d'esprit, belle de corps, belle de visage.

Le miracle et la grâce se sont ajoutés à la nature pour former à Marie une parure de beauté inconnue jusqu'alors et qui ne se reverra jamais plus : les charmes de la vierge et la majesté de la mère, l'intégrité parfaite et la fécondité sans égale. Elle possède à la fois les grâces du printemps et les richesses de l'été ; elle donne son fruit tout en restant fleur.

Elle est belle dans le temple de Jérusalem où l'Esprit divin la prépare à sa mystérieuse destinée ; belle dans la chambre virginale où elle vit dans le recueillement et la prière ; belle quand elle berce l'Enfant-Dieu ou qu'elle le caresse sur son cœur ; belle dans

(1) Premier sermon sur la Nativité de la Sainte Vierge, exorde.

(2) *De Spasmo Virginis*.

(3) *Tragedia de Passione Christi*.

(4) *Serm. 1 de Nativ. Virg.*

(5) *Comm. in Cantic.*, lib. XXVI.

(6) *De Laudibus Virginis*, lib. I.

(7) *Serm. de Concept. B. V.*

la maison de Nazareth à côté du gracieux adolescent qui est son fils et son Dieu ; belle sur les chemins de la Judée et de la Galilée, accompagnant le céleste prédicateur et recueillant ses paroles ; belle sur le Calvaire, quand elle assiste le divin mourant et qu'elle devient la mère de l'humanité ; belle au cénacle, où elle instruit les Apôtres et protège l'Église naissante ; belle enfin sur le trône de gloire où elle règne à côté de Jésus, au-dessus de tous les chœurs des anges. Elle est assurément l'apparition vivante de la beauté, et je comprends que le poète nous ait représenté l'archange en extase devant Marie en contemplant ses yeux. Quel sera donc le ravissement de la voir telle qu'elle est, avec les charmes exquis de son corps et les grâces incomparables de son âme : c'est là une part du bonheur qui nous attend pour l'éternité.

Et cette beauté immaculée, même sur la terre, ne fut jamais pour personne un attrait au péché (1). La beauté chaste transfigure le cœur qu'elle ravit, comme l'éclat d'une douce lumière réjouit sans troubler. Dieu est la première beauté, la première vierge, le premier amour, et cette beauté rend purs ceux qui s'approchent d'elle : on est vierge en l'aimant. Ainsi de Marie. Sa beauté porte les âmes au Dieu qu'elle reflète, la fleur de sa virginité est un parfum où l'on respire le ciel ; c'est aimer la pureté que d'aimer Marie. Heureuses les saintes âmes qui l'aperçoivent dans leurs méditations, heureux les artistes qui l'entrevoient, comme Angelico, dans une de ces conceptions qui sont le commencement de l'extase ; heureux enfin nous tous, lorsqu'il nous sera donné de la voir au ciel, en vivant de sa vie, aimant de son amour !

Telle est la première plénitude de grâce et de beauté qui appartient à Marie. Nous ne faisons qu'effleurer ces considérations, pour arriver à notre sujet proprement dit, la grâce surnaturelle.

Le bien gratuit par excellence est celui qui dépasse toutes les forces, toutes les énergies, toutes les propriétés, toutes les exigences de la nature et nous met au niveau de Dieu. L'Église a défini, contre Pélagé et ses disciples, la nécessité de cette grâce, et nous n'avons pas à établir ici ce dogme fondamental.

Certaines grâces ont pour objet de nous sanctifier et de nous unir à Dieu, et, par le fait qu'elles réalisent cette adhésion au sou-

(1) S. Th., in III, dist. 3, q. 1, a., 2 sol., 1. ad. 1.

verain bien, elles embellissent nos âmes, nous rendent les amis du Seigneur. Bien des personnes cherchent, sans jamais le trouver, le don de plaire; nous sommes plus heureux dans l'ordre surnaturel: nous recevons le privilège de plaire au seul roi dont il importe d'avoir les faveurs : *gratia gratum faciens*.

D'autres grâces, quoique très excellentes et très précieuses, ne suffisent point par elles-mêmes pour sanctifier, leur rôle est extérieur et social : procurer le bien du prochain, la conversion des pécheurs, l'utilité de l'Église, comme la prophétie, le don des langues, le pouvoir des guérisons, la vertu des miracles, etc. On leur réserve le nom général de grâces gratuites, *gratiæ gratis datæ*, puisque leur présence ne nous rend pas nécessairement les amis de Dieu.

La grâce qui confère le don de plaire, *gratum faciens*, se divise en grâces actuelles et grâces habituelles. Les premières sont des secours transitoires : éclairs surnaturels qui saisissent l'intelligence, impulsions subites qui entraînent la volonté, elles préparent et disposent au salut, comme les mouvements pieux qui précèdent l'état de grâce, ou bien elles complètent l'œuvre du salut en développant les énergies déposées déjà dans l'âme, comme les secours qui suivent la justification. La grâce habituelle est continuellement penchée sur notre âme pour lui conserver la chaleur et la vie, elle lui apporte un être nouveau et permanent, une seconde nature, qui est une naissance à la vie divine. La grâce habituelle confère la qualité d'enfants de Dieu, la grâce actuelle l'opération des enfants de Dieu; la grâce habituelle nous unit au Seigneur et nous sanctifie par ce contact, la grâce actuelle nous fait sentir la touche de l'Esprit-Saint; avec la grâce actuelle, c'est Dieu qui passe, avec la grâce habituelle c'est Dieu qui demeure.

La plénitude de la grâce peut s'entendre de diverses manières. Plénitude absolue, lorsqu'elle s'applique à tous les effets et qu'elle est donnée avec toute l'excellence et toute l'intensité possibles : c'est celle qui appartient à Jésus-Christ. Il est l'universel, l'efficace principe qui atteint tous et chacun des effets surnaturels : toutes les opérations du salut dérivent de lui. Il a épuisé toutes les capacités de la grâce, comme un abîme sans rivages qui contiendrait les eaux de tous les océans. Il touche, par l'union hypostatique, à la source infinie des grâces, la divinité; et, comme il est impos-

sible d'être plus près de Dieu que lui, on ne saurait concevoir une grâce plus profonde et plus étendue que la sienne : c'est la plénitude absolue, sans limite, jusqu'au dernier degré qui soit possible, au moins de la puissance ordinaire de Dieu.

On distingue ensuite (1) la plénitude de *suffisance*, qui rend les justes capables d'accomplir les actes méritoires et excellents et d'arriver au terme du salut éternel : c'est celle qui est commune à tous les saints. En dernier lieu, la plénitude de *surabondance*, qui se déverse sur les hommes, comme un réservoir trop rempli : c'est le privilège spécial de Marie.

La source, le fleuve et les ruisseaux ont leur plénitude, mais d'une manière différente; ainsi le Christ, Marie et les saints. Jésus a la plénitude de la source, puisqu'il est l'océan sans limite et sans fond, où l'on puise sans cesse et qui demeure toujours rempli. Ses saints ont la plénitude des ruisseaux, courants plus ou moins larges, plus ou moins profonds, mais toujours limités. Marie a la plénitude du fleuve, fleuve majestueux et débordant qui fait arriver jusqu'à nous les flots du vaste océan Jésus-Christ.

Mentionnons encore la plénitude d'*universalité*, comme celle qui appartient à l'Église, dans laquelle se trouve réuni l'ensemble, des bienfaits et des dons célestes : il n'est aucune grâce que l'Église, prise dans sa totalité et avec toute la durée de son existence, ne puisse et ne doive posséder. Nous examinerons si une telle plénitude appartient à la Sainte Vierge.

Comme il y a eu progrès dans ces diverses grâces, la plénitude du premier instant n'est pas celle de la seconde sanctification lorsque Marie conçut le Christ, ni celle-ci la plénitude finale. Notre étude, pour être complète, devra donc passer en revue ces quatre points importants :

- La plénitude de la première sanctification;
- La plénitude de la seconde sanctification;
- La plénitude finale;
- La plénitude d'universalité.

(1) Cf. S. THOM. *Comm. in Joan.*, cap. 1, lect. X.

II

LA PLÉNITUDE DE LA PREMIÈRE SANCTIFICATION

Le Christ et Marie ont ce privilège que leur histoire commence avant leur naissance et ne s'achève jamais. Tous les deux, quoique d'une manière différente, ont reçu dès le premier instant une sainteté singulière qui implique à la fois l'exclusion du péché originel et l'infusion de toutes les grâces.

Notre-Seigneur, lui, est exempt de la dette originelle pour une double cause. D'abord, en vertu de sa conception. Formé d'une vierge par l'opération seule du Saint-Esprit, en dehors des lois ordinaires, il échappe à la souillure que la génération humaine entraîne avec elle. N'ayant pas suivi pour venir en ce monde le fleuve commun qui fait arriver les hommes à la vie, il est nécessairement soustrait à la corruption primitive charriée par ces flots impurs. Pierre de Celle se sert d'une autre comparaison : « Il est venu, le fils de Dieu, né de la Vierge, sans le levain de la faute, et il a choisi dans la masse de la nature humaine la farine très pure d'une chair immaculée, sans prendre le ferment du péché originel (1). » C'est là une raison première et fondamentale.

Il y en a une autre : le fait de l'union hypostatique. Comme toutes les actions et toutes les propriétés sont attribuées à la personne, et qu'il n'y a qu'un seul suppôt en Notre-Seigneur, la faute originelle serait imputée à la personne même d'un Dieu ! La grâce substantielle d'union est donc une barrière infranchissable contre tout péché, originel ou actuel.

Les mêmes raisons n'existaient point pour Marie. Portée sur le fleuve ordinaire de la génération humaine, elle devait subir le contact de la souillure, et elle n'avait point, par ailleurs, une grâce substantielle qui dût la préserver. Mais d'autres convenances réclamaient impérieusement l'exemption. Était-il possible que le temple où le Verbe devait habiter fût profané un seul instant ? Ne

(1) PETRUS CELLENSIS. *De panibus*, cap. iv.

fallait-il pas que la Vierge reçût, dès le premier moment, une préparation digne de la future mère d'un Dieu? L'opprobre originel aurait perpétuellement rejailli sur le Fils. Avec quelle insolence le démon aurait dit à Jésus-Christ : Je t'ai vaincu un jour, car celle dont tu as reçu la chair fut un instant sous mon pouvoir!

De plus, Marie devait être la réparatrice du genre humain. Et comment aurait-elle accompli son œuvre? de quel droit aurait-elle pu briser la tête du serpent si le serpent, le premier, lui avait déjà fait sentir sa cruelle et honteuse morsure? Ah! l'humanité ne s'y est point trompée! elle a toujours proclamé bien haut sa foi à un privilège qui est une gloire pour nous tous; les saints prêchaient publiquement ce que les fidèles croyaient. Voici à ce sujet le précieux témoignage de saint Vincent Ferrier. « Marie n'attendit pas, pour être sanctifiée, l'époque de sa naissance, la dernière semaine ou le dernier jour : au premier instant, dès que son corps fut formé et son âme créée, elle fut sanctifiée, car elle était déjà raisonnable et capable de sanctification (1). »

Il n'entre pas dans notre dessein d'exposer la théologie de l'Immaculée Conception. Les raisons de ce dogme sont connues de tous : les théologiens les ont développées longuement, les prédicateurs les ont fait pénétrer dans l'esprit des fidèles, et il serait inutile de refaire cette page glorieuse, qui est dans toutes les mémoires et dans tous les cœurs.

Ce privilège, pourtant si magnifique, n'est que le côté négatif de la première sanctification; c'est surtout l'abondance des grâces qui en a fait la beauté.

En Jésus-Christ la plénitude première a été la plénitude finale. Sa dignité exigeait qu'il n'y eût pas de succession dans ses grâces et ses vertus : d'un seul coup il atteignit le faite. D'ailleurs, pour nous servir d'une autre image, il ne pouvait jamais être plus près de la source qu'il l'était alors, car il touchait à Dieu déjà par cette union personnelle qui n'admet point de degrés, qui ne peut être jamais

(1) « Sextus gradus est super omnes alios; est sanctificatio beate Marie, quia ista sanctificatio non fuit cum debuit nasci, nec in ultimo die seu ebdomada, et in eodem die et hora, ymo in momento formato corpore et creata anima fuit sanctificata, quia tunc fuit rationalis et capax sanctificationis ». I. *Sermo de Conceptione beate Marie*. Manuscrit de Toulouse, mrs. 346. — Nous devons ce texte à l'obligeance du R. P. Fages, O. P., le savant historien et éditeur de saint Vincent Ferrier.

plus étroite qu'au premier instant : dès l'origine donc l'océan divin s'est déversé dans l'âme de Jésus avec une telle abondance que rien ne saurait y être ajouté. La grâce étant parfaite, les vertus se trouvent aussi au degré suprême qui est l'héroïsme : vertus naturelles ou infuses, dons et fruits du Saint-Esprit, grâces gratuites, tout ce qui appartient à l'économie du surnaturel orne déjà l'âme de Celui qui est, dès le premier instant, le chef de l'humanité et la source de notre sanctification. Les grâces consommées des anges et des hommes formeraient un abîme, si elles étaient réunies ensemble; mais il serait possible de les sonder et d'y ajouter encore : elles ne peuvent donc se comparer avec la grâce de Notre-Seigneur, à laquelle rien ne s'ajoute et qui a une sorte d'infinité.

La perfection de la Sainte Vierge n'a pas le même caractère, Marie, à sa conception, touche Dieu de moins près que plus tard quand elle concevra le Verbe de vie; sa grâce initiale n'est donc pas une grâce consommée. Mais c'est déjà la préparation et le fondement de la maternité divine. Or, ne semble-t-il pas que les bases d'une dignité en quelque sorte infinie doivent dépasser la hauteur de toutes les grâces accordées aux créatures? Une double question se pose à ce sujet : 1° la grâce de la première sanctification en Marie est-elle supérieure à la grâce consommée des anges et des plus grands saints pris séparément? 2° est-elle supérieure à la grâce consommée de tous les anges et de tous les saints pris ensemble? Les Pères et les anciens théologiens n'ont pas discuté tous ces détails, mais ils ont posé les principes qui nous permettront de résoudre la difficulté.

La réponse à la première question ne paraît pas douteuse : c'est une doctrine aujourd'hui commune que la grâce initiale de Marie a surpassé la grâce consommée des plus grands saints. Depuis longtemps d'ailleurs des docteurs illustres s'étaient prononcés dans le même sens. Saint Jean Damascène disait déjà à propos de la naissance de la Vierge : « C'est aujourd'hui qu'est enfantée la montagne de Dieu, montagne auguste qui dépasse toute colline et toute montagne, c'est-à-dire les plus sublimes hauteurs des anges et des hommes (1). » Ce qui est dit de la naissance peut évidemment

(1) *Orat. de Nativ. Virg.*

s'appliquer à la conception. Suarez (1) regarde comme pieux et vraisemblable le sentiment qui accorde à Marie, dès le premier instant, une grâce supérieure à la grâce consommée des anges et des hommes. Le dominicain Justin de Miéchow écrivait au xvii^e siècle dans ses conférences si théologiques sur les litanies : « Dès sa conception, la Sainte Vierge a eu une abondance et une plénitude de grâces telles que nul homme ou nul ange n'a jamais eues, n'a jamais pu ou ne peut jamais avoir (2). » M. Olier a exposé gracieusement cette doctrine ; Contenson et saint Alphonse de Liguori vont même plus loin, ainsi que nous le dirons plus bas. Quant aux auteurs de notre époque, inutile de citer des témoignages particuliers, puisque tous les ouvrages actuels de mariologie sont unanimes sur ce point.

Sans discuter toutes les preuves qu'on a coutume d'apporter, nous nous contentons de deux raisons qui nous paraissent particulièrement claires et décisives.

Dès le premier instant, Marie est marquée comme mère de Dieu, et il faut que la grâce la dispose déjà en vue de cette destinée, qu'elle reçoive la perfection d'une future mère de Dieu. Elle n'a pas encore sa dignité suprême, mais elle doit en avoir la préparation convenable ; en un mot, sa première sanctification doit être le fondement de la maternité divine.

Or une dignité de ce genre, qui a une sorte d'infinité, dépasse toutes les montagnes de la sainteté, et les plus hautes régions des grâces ne semblent pas encore un fondement capable de la porter. C'est ainsi qu'on explique le psaume 86 : « *Fundamenta ejus in montibus sanctis*, ses fondements reposent sur les montagnes saintes. » Les commencements des grâces de Marie reposent sur le sommet des autres saints ; là où ceux-ci ne parviennent qu'au terme de la grâce consommée, c'est de là que la Vierge est partie à sa première sanctification ; le faite de toutes les autres saintetés n'est que la base de la sienne. On interprète dans le même sens le passage où le prophète Isaïe représente la montagne de la maison du Seigneur élevée au-dessus de toutes les autres montagnes : *Mons domus Domini in vertice montium* (3).

(1) *De mysteriis Vitæ Christi*, d. 4, s. 1.

(2) 134^e conférence.

(3) ISAI., II, 2.

On pourrait discuter sur la valeur exégétique de ces deux interprétations ; mais, au point de vue traditionnel, elles ont une autorité incontestable, basée sur l'application quotidienne que l'Église fait de ces textes à la Sainte Vierge dans la liturgie. Les saints docteurs et les écrivains ecclésiastiques, Grégoire le Grand, Jean Damascène dont nous avons cité le témoignage, Contenson, le P. Poiré, M. Olier, le P. Terrien, reproduisent unanimement cette interprétation. « C'est bien la montagne, qui se dresse sur le faite des autres montagnes, dit saint Grégoire, — car la hauteur de Marie resplendit au-dessus de tous les autres saints (1). » Les paroles de M. Olier méritent d'être connues : « Les fondements ou les premiers sentiments et les prémices de vie de la Très Sainte Vierge sont élevés par-dessus les plus hautes montagnes de l'Église, c'est-à-dire par-dessus les âmes les plus parfaites et les plus suréminentes de l'Église... D'où vient que Dieu aime plus ces entrées ou autrement ces portes que *les tabernacles de Jacob*. Les entrées de la Très Sainte Vierge sont deux, l'une cachée et inconnue, qui est sa sainte Conception, l'autre est plus évidente, et c'est sa Nativité (2). »

Une seconde preuve qui est apportée communément et que nous trouvons excellente, c'est que Marie était aimée de Dieu au-dessus des anges et des saints les plus consommés dans la sainteté, car le Verbe la regardait et l'aimait déjà comme sa mère future. Or, l'amour divin est créateur : pour Dieu, aimer c'est faire du bien ; aimer dans l'ordre surnaturel, c'est donner la grâce. S'il aime Marie plus que les grands saints, il lui veut plus de bien, il lui accorde plus de grâce (3). Nous reprendrons plus bas ce raisonnement.

Abordons la seconde question : cette grâce initiale est-elle supérieure aux grâces consommées de tous anges et de tous les hommes ensemble ? Les témoignages sur ce point sont moins explicites ; bon nombre d'auteurs que nous avons cités pour la première question ne se sont pas prononcés sur celle-ci. Suarez n'en parle pas, quoiqu'il soutienne que la grâce finale de Marie soit plus parfaite que la grâce dernière des anges et des saints pris même collectivement.

(1) « Mons quippe in vertice montium, quia altitudo Mariæ supra omnes sanctos refulsit. » (*In 1. Reg.*, lib. I, cap. 1.)

(2) M. OLIER, cité dans le *Manuel Biblique*, t. II, n. 756.

(3) « Deum diligere magis aliquid nihil aliud est quam ei majus bonum velle ; voluntas enim Dei est causa bonitatis. » (I p., q. 20, a. 4.)

Nous devons reconnaître que cette opinion est combattue par certains théologiens. Le P. Terrien n'est pas de ce nombre, mais il se montre fort hésitant, et il semble même regarder ce sentiment comme moins probable (1).

Cette doctrine a pourtant d'illustres défenseurs. Saint Jean Damascène paraît bien l'enseigner lorsqu'il dit que Marie, à sa naissance, a surpassé toutes les hauteurs des anges et des hommes. Nous pensons que c'est aussi l'avis de saint Vincent Ferrier. « Marie, à sa conception, reçoit dans leur plénitude les grâces qui ne sont données aux autres saints que partiellement. » Ce qui revient à dire : Toutes les autres grâces sont des parties qui, unies sensiblement, n'égalent pas la plénitude totale dont Marie fut favorisée au premier instant (2). Cette opinion est soutenue expressément par Véga (3); Contenson l'expose en fort beau langage (4); saint Alphonse en est comme le défenseur attiré (5). On a cité Billuart; voici ce que nous avons pu trouver dans ses sermons (*Panégyr. de la Vierge*). Après avoir distingué avec saint Thomas une double plénitude de grâce, il conclut que « Marie a reçu une plénitude de grâce *au-dessus de toutes les créatures*, puisqu'elle a été élevée à l'état le plus sublime qui est la dignité de Mère de Dieu ». Et plus loin il ajoute : « Ordinairement les autres créatures reçoivent la grâce après leur naissance par les eaux salutaires du baptême, ou a proportion de ce qu'elles ont besoin pour pratiquer la vertu après être arrivées à l'usage de raison. Mais Marie, au-dessus de ces lois, se trouve sanctifiée dès le sein de sa mère, dès ce moment les grâces coulent abondamment dans son cœur. Marie reçoit une plénitude de grâce et elle la reçoit d'une manière extraordinaire *dès le sein de sa mère*. »

De nos jours, le P. Monsabré a reproduit, dans ses conférences à Notre-Dame (6), l'opinion de Contenson et de saint Liguori :

Nous n'hésitons pas, pour notre modeste part, à suivre ce senti-

(1) *La Mère de Dieu*, t. I, p. 391.

(2) « Cæteris per partes datur gratia Dei, Marie autem tota se diffundit gracie plenitudo... in virgine Maria formato corpore et creata anima statim fuit sanctificata. Letificat civitatem, scilicet Angelos, qui gratie divine revelatione viderunt gratiam sanctitatis Virginis et fecerunt festum in cælo de ejus conceptione. » II. *Sermo de conceptione Beate Marie*. Mss. 346.

(3) *Theol. Mariana*, n. 1160.

(4) *Theol. Mentis et Cordis*, lib. X, diss. 6, cap. 1, sp. 2, primo.

(5) *Gloires de Marie*, II^e partie, disc. 2. *Sur la Nativité de Marie*.

(6) Carême de 1871. *Le Paradis de l'Incarnation*.

ment. Il nous suffira de reprendre les deux preuves décisives qui nous ont servi à résoudre la première question : bien comprises et poussées dans toutes leurs conséquences elles rendent notre thèse très solidement probable. La grâce initiale étant la base et la préparation de la maternité divine, doit être proportionnée à cette dignité, puisque c'est un axiome que toute disposition se mesure à la qualité dernière qu'elle commence et prépare. Ici la qualité dernière, c'est-à-dire la maternité divine, est d'une dignité incommensurable, qui excède comme à l'infini toutes les perfections et toute la dignité des créatures réunies ensemble ; donc la première sanctification, pour être en rapport même de loin avec cette dignité, doit dépasser les dons et les grâces de toutes les créatures à la fois.

Tel est le raisonnement de Contenson. On objecte vainement qu'il ne s'agit pas encore de la préparation prochaine à la maternité divine. Nous répondons : cela prouve que la première grâce ne fut pas aussi parfaite que celle de la seconde sanctification, lorsque Marie devint mère du Verbe, mais non que cette grâce initiale ne soit supérieure à toutes les grâces des anges et des hommes. Elle n'était qu'une disposition lointaine, d'accord ; n'empêche qu'elle ne fût une disposition *convenable*, car elle préparait déjà la Vierge à devenir la *digne* mère de Dieu. « *Prima quidem (perfectio gratiæ) quasi dispositiva per quam reddebatur IDONEA ad hoc quod esset mater Christi ; et hæc fuit perfectio sanctificationis* (1). » C'était, disons-nous, un fondement *digne*, ou du moins *convenable*, de la maternité divine. Eh bien ! entassez toutes les perfections, toute la sainteté de toutes les créatures, avez-vous un fondement *digne*, ou seulement *convenable*, de cette auguste maternité ? Toutes ces grâces ajoutées les unes aux autres feront sans doute une haute et gigantesque montagne ; mais, de ce faite à la sublimité de mère de Dieu, la distance est infranchissable : ces sommets ne sont pas encore la base de la maternité divine. J'en conclus qu'ils n'atteignent pas la hauteur de cette grâce initiale qui a jeté en Marie les fondements convenables de sa future dignité. Cette montagne, formée de toutes les saintetés accumulées, doit s'élever bien près de Dieu ; plus haut se dresse la montagne sur laquelle repose la maison du Seigneur, la maternité divine. Ainsi touchant à Dieu de plus près, Marie a dû recevoir plus de grâce que tous les saints ensemble.

(1) III p., q. 27. a. 5, ad 2.

Nous arrivons à la même conclusion, si nous sondons un instant l'amour dont Dieu chérissait Marie au premier moment où elle sortait de ses mains. Il l'aimait plus que tous les saints ensemble, puisqu'il lui voulait déjà un bien que les perfections de toutes les créatures n'atteindront jamais, le bien infini de sa sublime maternité: il la regardait et l'aimait déjà comme sa mère future (1). Sa mère lui étant plus précieuse que tous les mondes, il l'aime plus que tous les mondes. C'est bien, d'ailleurs, ce qu'enseignent nos anciens et pieux exégètes lorsqu'ils disent, à propos du psaume 86, que Dieu aime les seules portes de Sion, c'est-à-dire, les commencements de Marie, plus que toutes les tentes de Jacob ensemble, c'est-à-dire plus que tous les saints à la fois. Or c'est un principe théologique que la grâce correspond à l'amour: pour Dieu, nous l'avons remarqué, aimer c'est produire la grâce. Si donc il aime la Sainte Vierge plus que tous les saints ensemble, il lui confère plus de grâce qu'à tous les saints à la fois; la conclusion est inéluctable. « Il a toujours aimé Marie comme mère, dit Bossuet, il l'a considérée comme telle dès le premier moment qu'elle fut conçue (2). » Donc, dès ce moment, pouvons-nous ajouter, il lui a conféré plus de grâce qu'à tous les saints.

Nous savons l'objection qui sera faite: — Sous prétexte d'exalter l'auguste Vierge, gardez-vous d'exclure l'état de progression que requiert la nature de sa sainteté. — Eh! en quoi, je vous prie, excluons-nous cet état de progression? Une grâce supérieure à celle de toutes les créatures ensemble est loin d'être infinie, et comparée avec la dignité de mère de Dieu, elle n'est qu'une disposition incomplète et qu'une lointaine préparation. Elle peut se perfectionner encore, et rien ne nous empêche de la concevoir plus abondante au temps de la maternité, plus parfaite encore à l'heure de la mort.

L'excellence de la première sanctification appelle le cortège des vertus, des dons et des autres ornements surnaturels. Ces richesses divines ne sont pas seulement la parure de la grâce: ils la suivent toujours et partout, ainsi que les propriétés accompagnent l'essence et que la chaleur et la lumière accompagnent le soleil. Marie, qui

(1) « Illam profecto adhuc in matris utero decubantem adamavit Verbum sibi que genitricem delegit, utpote superabundanti benedictione præventam jamque Sancti Spiritus magisterio deputatam. » S. LAURENT JUSTIN. *Serm. de Nativ. Virg.*

(2) Tom. XI, p. 38.

dès le premier instant, est préparée à sa destinée de mère de Dieu, ne doit pas être moins parfaite qu'Ève à sa création. Or c'est l'enseignement commun que nos premiers parents, à leur éveil à la vie, étaient ornés des richesses infuses qui complètent l'état de justice. Et, comme la grâce, dans la Sainte Vierge, est extraordinaire, elle demande ce qu'il y a d'extraordinaire, d'achevé, de parfait dans les vertus et les dons. Les grâces gratuites elles-mêmes, si elles n'ont pas à s'exercer encore, sont déjà là en germe, toutes prêtes à s'épanouir. Les vertus doivent être portées au même degré que leur principe, la grâce : celle-ci dépassant le sommet de toutes les saintetés, les vertus du premier instant ont atteint le faite suprême où arrivent les vertus consommées des autres justes, c'est-à-dire l'héroïsme. Nous croyons donc que cette bienheureuse enfant a eu, dès l'origine, toutes les vertus au degré héroïque.

La plénitude première a exercé son influence sur le vaste domaine de l'esprit. Notre-Seigneur a eu, dès le moment de sa conception, le plein usage du libre arbitre. La raison chez lui n'a pas connu le sommeil, son regard, ouvert dès le premier instant, s'est fixé pour toujours sur l'essence divine et a contemplé la lumière dans la lumière : c'est la vision ineffablement bienheureuse. Principe et chef de l'ordre surnaturel, cause de toute béatitude, le Christ doit jouir le premier de cette gloire qu'il donnera aux autres et qui, d'ailleurs, lui revient de droit comme un apanage inamissible, en vertu même de la grâce d'union. Comme le maître des créatures ne doit manquer d'aucune des perfections qui embellissent ses sujets, nous devons reconnaître, dans l'âme de Jésus et au premier moment, une science infuse à la manière des anges : des idées puissantes imprimées directement par Dieu lui ont permis de voir et de lire toute vérité. Ces deux sciences ont été parfaites à l'origine, car l'état de progression ne convient pas à Notre-Seigneur. Elles s'étendent à tout ce qui est réel : présent, passé et futur. Il faut bien, en effet, que le juge et le roi de l'univers connaisse tout ce qui doit être soumis à son tribunal et tout ce qui arrive dans son empire. Cette double connaissance surnaturelle n'a pas éteint les énergies natives de son intelligence; doué d'une activité bien supérieure à toutes les forces du génie, il acquit, bien vite et sans fatigue, cette science expérimentale que nous devons cueillir par un pénible labeur sur tous les champs de la création. Il est clair

que celle-ci n'a pas été parfaite dès l'origine ; Notre-Seigneur a pu progresser dans cette science jusqu'au jour où son esprit s'est reposé dans la plénitude du savoir.

Pour Marie, rien ne nous autorise à affirmer comme certain qu'elle jouit, au premier instant, de la vision béatifique ; mais faut-il lui reconnaître la science infuse, l'usage du libre arbitre, ou bien croire que sa raison est restée endormie comme celle des autres enfants et ne s'est éveillée que plus tard ? Saint François de Sales et saint Alphonse de Liguori ne veulent pas même que le doute soit permis à cet égard. « Il n'y a nul double, dit le premier, qu'elle n'ait été toute pure et n'ait eu l'usage de la raison, dès que son âme fut mise en ce petit corps formé dans les entrailles de sainte Anne (1). » « Ce n'est pas une simple opinion, mais l'opinion du monde entier, ajoute saint Alphonse en citant le V. P. de la Colombière, que Marie enfant ayant reçu dans le sein de sainte Anne la grâce sanctifiante, reçut dans le même instant le parfait usage de la raison avec une grande lumière correspondante à la grâce dont elle fut enrichie, de sorte que nous pouvons croire que, dès l'instant où sa belle âme fut unie à son corps très pur, elle fut éclairée de toutes les lumières de la divine sagesse (2). » Saint Thomas n'est pas opposé à ce sentiment. L'usage habituel et permanent du libre arbitre dès le sein maternel lui paraît, il est vrai, le privilège exclusif du Christ, mais il ne nie point que la bienheureuse Vierge ait pu à certains moments et surtout au premier instant jouir de sa raison et de sa liberté ; c'est ainsi, d'ailleurs, que Cajétan et Contenson expliquent le texte du docteur angélique. Christophe de Véga, qui soutient fortement cette doctrine, cite, pour l'appuyer, saint Bernardin de Sienne, Salmeron, Azor, Vasquez, Salazar, etc. (3). On ne doute pas du sentiment de Suarez (4). Trois illustres dominicains, Cajétan (5), Contenson (6), Justin de Miechow (7), sont du même avis. Saint Vincent Ferrier avait déjà enseigné que Marie au premier moment jouit de sa raison et fut capable de sanctification :

(1) Serm. 38, pour la fête de la Présentation.

(2) *Gloires de Marie*, II^e partie, 2^e disc. *Sur la Nativité de Marie*, 2^e point.

(3) *Theol. Mariana*, n. 956.

(4) *De Mysteriis Vitæ Christi*, d. 4, s. 7.

(5) In III p., q. 27, a. 3.

(6) Lib. X, diss. 6, cap. 1, sp. 2, octavo.

(7) *Conférences sur les litanies*, 93^e conf.

« *Fuit sanctificata, quia tunc fuit rationalis et capax sanctificationis* (1). » Le P. Terrien (2) déclare n'avoir trouvé que deux adversaires décidés du privilège de Marie, Jean Gerson et Muratori.

Ce privilège n'est donc pas sérieusement contesté, bien qu'il n'engage pas la foi. Nous avons, pour le prouver, trois raisons fondamentales.

La première nous est fournie par saint Thomas (3). Le docteur angélique raisonne ainsi à propos de Notre-Seigneur : « Le Christ a été sanctifié dès le premier instant. Or il y a deux modes de sanctification : celui qui est propre aux adultes et qui se fait par leur acte personnel, et celui des enfants, lesquels sont justifiés non par leurs actes mais par la foi des parents ou la foi de l'Église. Le premier mode est plus parfait que le second, de même que l'acte est supérieur à l'habitude et que ce qui est par soi l'emporte sur ce qui est par autrui. Or la sanctification du Christ devait être la plus parfaite de toutes, car il était sanctifié pour devenir le sanctificateur des autres. Il a donc reçu la grâce par un mouvement de son libre arbitre vers Dieu. Et comme cet acte du libre arbitre est méritoire, il s'ensuit que le Christ a mérité au premier instant de sa conception. »

Nous établissons un raisonnement analogue pour Marie. Sa première justification est supérieure à la sainteté consommée des adultes. Une grâce de cette excellence demande à être reçue dans l'âme d'après un mode au moins aussi parfait que celui par lequel les adultes sont justifiés, autrement il en résulterait pour Marie une infériorité que Dieu ne saurait tolérer. Or ce mode requiert le concours du libre arbitre. Il faut en conclure que, si nos premiers parents ont eu au moment de leur justification, l'usage de la raison et de la liberté, Marie l'a eu à un degré supérieur, et, par suite, qu'elle a mérité dès le premier instant. Nous ne concevons pas qu'il puisse en être autrement. Marie est déjà la préférée, l'unique du Seigneur, plus aimée que toutes les créatures ensemble : Dieu se donne à elle par une grâce inouïe, il faut qu'elle se donne à Dieu par un amour souverain qui suppose la conscience et la liberté.

La seconde raison n'est pas moins plausible. La grâce du pre-

(1) Mrs. 346, cité précédemment.

(2) *La Mère de Dieu*, t. II, p. 27.

(3) III p., c. 24, a. 3.

mier moment est trop extraordinaire pour qu'elle puisse rester inerte ; il n'entre pas dans le gouvernement suave de la Providence de déposer dans une âme des richesses qui n'auraient aucun moyen de fructifier. Mais, si Marie est privée de l'usage de sa raison, toutes ces perfections éminentes sont condamnées à une sorte de stérilité. Elles ne sont pas entièrement inutiles, dites-vous, car elles servent à orner cette belle âme. Je le veux bien, mais n'est-ce vraiment pas trop peu pour des dons si extraordinaires de rester purement décoratifs ? Il y a là des germes qui demandent à éclore, des énergies qui veulent se déployer, des activités qui ont besoin de passer en exercice : si toutes ces facultés surnaturelles sont privées de leur développement régulier, elles souffrent violence. Tout cela réclame l'usage du libre arbitre. Cet usage est extraordinaire sans doute, mais les grâces et les vertus du premier instant le sont bien davantage ; pourquoi donc accorder celles-ci et refuser ce qui est nécessaire à leur épanouissement ? Vu la nature et l'excellence de la grâce initiale, l'usage de la raison paraît même naturel, car il est nécessaire pour que tous ces dons soient préservés de la stérilité et sortent d'une fatale inertie qui répugne à leurs tendances et à leurs énergies.

Puis donc que ce privilège est exigé par l'excellence de la grâce initiale, il faut l'accorder à Marie, si un tel acte est possible dès l'origine. Or l'usage du libre arbitre, qui consiste dans l'opération de l'intelligence et de la volonté, peut se faire en un instant. Ce n'est pas un acte long à se produire, imparfait et successif comme le mouvement, mais un acte subit, plus rapide encore que la vision du regard. Concluons donc que Marie, ainsi que le Christ, a eu l'usage du libre arbitre au premier instant de sa conception (1).

Pour faire comprendre la possibilité de la connaissance au premier instant, il faut remarquer qu'elle a pu se faire par des idées infuses sans l'exercice des sens et le concours de l'imagination.

Ce qui est essentiel à la connaissance intellectuelle c'est d'attein-

(1) Nous appliquons à Marie, l'analogie étant si manifeste, ce que saint Thomas dit de Notre-Seigneur : « Dicendum est quod Christus in primo instanti suæ conceptionis habuit illam operationem animæ quæ potest in instanti haberi. Talis autem est operatio voluntatis et intellectus, in qua consistit usus liberi arbitrii. Subito enim et in instanti perficitur operatio intellectus et voluntatis multo magis quam visio corporalis, eo quod intelligere, velle et sentire, non est motus imperfecti quod successive perficitur, sed est actus jam perfecti, ut dicitur in III. *De Anima*. Et ideo dicendum est quod Christus in primo instanti suæ conceptionis habuit usum liberi arbitrii. » III p., q. 34, a. 2.

dre un objet immatériel. Il y a diverses manières d'y parvenir. Nous y arrivons d'ordinaire par des actes multiples et comme par bonds successifs : les sens externes commencent la série, l'imagination se forme ensuite une représentation qui est le miroir et le vicaire de l'objet, l'esprit exerce sur cette image un puissant et mystérieux travail d'abstraction et produit une nouvelle image d'un ordre tout différent, infiniment supérieure, qui représente l'objet dans son état spirituel. Tel est le mode naturel et ordinaire. Ce n'est pas le seul qui soit possible. Si notre esprit peut se donner des idées par son travail propre, pourquoi Dieu ne pourrait-il pas lui en communiquer directement, sans l'intermédiaire du monde extérieur ? Ce sera la science infuse comme celle qui convient aux anges, aux âmes séparées et qui n'est pas un fait inouï dans les annales de la sainteté. Les idées venant d'en haut, la connaissance s'accomplit dans les régions supérieures de l'âme, et l'appoint des facultés sensibles n'est plus indispensable. C'est un mode miraculeux, je l'accorde, mais il n'est point impossible : les scolastiques ne nous enseignent-ils pas que notre intelligence, après la résurrection bienheureuse, pourra se servir ou se passer, à son gré, du concours de l'imagination et des sens ?

Voici une dernière preuve, que nous avons trouvée chez tous les auteurs favorables au privilège de Marie. Toute grâce, tout don, toute faveur dont a pu jouir quelqu'un des saints ont été octroyés à Marie. Or Jean-Baptiste a eu l'usage de la raison dès le sein maternel. C'en est assez pour nous autoriser à conclure que Marie a reçu ce privilège au moment de sa conception. Le principe invoqué ici est incontestable, surtout lorsqu'il s'agit d'une faveur qui a rapport à la sanctification de l'âme. C'est le cas, puisque l'usage du libre arbitre était nécessaire pour préparer l'auguste enfant à l'infusion de la grâce, pour préserver de la stérilité tant de richesses surnaturelles. Quant au fait relatif à Jean-Baptiste, l'Évangile semble l'affirmer clairement.

Le tressaillement de l'enfant est signalé par saint Luc comme un événement extraordinaire (1), et sainte Élisabeth ajoute sous l'inspiration divine que l'enfant a tressailli de joie (2). La joie suit la connaissance, et la joie spirituelle fait écho à une connaissance

(1) Luc, I, 41.

(2) *Ibid.*, v, 44.

raisonnable. Celle de Jean-Baptiste est de ce genre, car elle est provoquée non par un objet sensible, mais par une chose surnaturelle, la présence de Jésus-Christ, ainsi que l'observe Cajetan : « *Constat autem Joannis gaudium non de re sensibili, sed de Christi adventu fuisse.* (1) » Sa joie et sa connaissance étaient donc raisonnables : c'est l'usage du libre arbitre. Il le reçut avec la grâce de la justification, disent unanimement les saints Pères. « Jean lui-même, remarque saint Irénée, lorsqu'ils étaient lui dans le sein de sa mère et Jésus dans le sein de Marie, reconnu et salua le Seigneur (2). » Et saint Ambroise : « Il avait l'usage de l'intelligence celui qui le témoigna dans l'acte même du tressaillement (3). » Citons encore le mot célèbre de saint Léon : « Le Précurseur reçut dans le sein maternel l'esprit de prophétie et, avant de naître, salua la Mère de Dieu par des signes d'allégresse (4). »

L'Église professe manifestement cette croyance dans sa liturgie : elle affirme que Jean sentit le roi de gloire caché dans son lit nuptial, le sein de Marie : *Senserat regem thalamo manentem* (5), et que, grâce à Jean, l'Église de Dieu a connu l'auteur de sa régénération spirituelle : *per quem suæ regenerationis cognovit auctorem* (6).

Il est donc à croire que l'auguste Vierge a fait des actes d'intelligence au premier instant. Mais ce privilège a-t-il persévéré ? Les auteurs sur lesquels nous nous étions appuyés jusqu'ici ne sont plus unanimes sur ce dernier point ; il semble même à plusieurs qu'une telle faveur ne saurait être accordée qu'à Jésus-Christ. Un bon nombre pourtant soutiennent que Marie a constamment joui de sa raison : citons, entre tant d'autres, saint François de Sales, saint Alphonse de Liguori, M. Sauvé (7), le P. Terrien (8). Il en est même qui attribuent ce privilège à Jean-Baptiste : ainsi Origène (9), Tolet (10), Maldonat (11).

(1) *Comment.*, in III p., q. 27, a. 3.

(2) « *Joannes ipse, cum adhuc in ventre matris sui esset et ille in vulva Mariæ, Dominum cognoscens salutabat.* » *Adv. hæres.*, III, 16.

(3) *Habebat intelligendi usum qui exultandi habebat effectum.* » Lib. II in *Luc.*

(4) « *Præcursor Christi spiritum prophetiæ intra viscera matris accepit, et nondum editus Genitrici Dei signa exultationis ostendit.* » *Sermo in Nativ. Domini*, 10, cap. IV.

(5) Hymn. Vesper.

(6) Postcom.

(7) *Jésus intime*, t. III, p. 262.

(8) *La Mère de Dieu*, t. II, ch. I.

(9) In *Luc.*, lib. II.

(10) *Comm. in Luc.*, I, annot. 118.

(11) In cap. I *Luc.*

Quoi qu'il en soit du Précurseur, nous pensons que Marie a toujours conservé l'usage de son libre arbitre. Une des raisons que nous avons fait valoir pour le moment de la conception nous semble garder la même force démonstrative pour tout le temps suivant. Les grâces primordiales de la Vierge sont trop abondantes et trop extraordinaires pour demeurer stériles dans son âme. Un instant fugitif ne leur suffit pas pour se développer avec l'ampleur qui leur convient; des énergies si fécondes réclament un exercice continu pour satisfaire l'aspiration véhémement qui les emporte sans cesse vers la perfection. Ce serait leur faire violence que d'arrêter leur essor. Et pourquoi Dieu retirerait-il ce privilège? Il ne lui est pas plus difficile de le maintenir habituellement que de l'accorder un instant; la connaissance infuse qui est possible à l'origine, l'est également dans la suite. Celui qui donne sans repentance ne retire pas ses bienfaits le premier, surtout lorsqu'un tel retrait impose une véritable contrainte à des activités qui veulent agir et qui ont besoin du libre arbitre pour se déployer.

Et puis, si le privilège est enlevé aussitôt que reçu, Marie déchoit dès l'origine, elle est moins parfaite dans la suite qu'au premier instant. Est-il convenable qu'une si sainte créature puisse ainsi déchoir sans sa faute, alors que sa dignité demande qu'elle marche sans cesse de progrès en progrès, de perfections en perfections? Cette simple remarque suffirait à nous convaincre que l'usage du libre arbitre a persévéré.

En Notre-Seigneur cet exercice permanent de l'intelligence et de la volonté est comme un droit naturel, et on peut dire dans ce sens que c'est son apanage et son privilège exclusif. Pour Marie il n'est pas dû au même titre, mais de hautes convenances et la seule dignité de future Mère de Dieu le réclament et l'exigent.

Nous n'avons pas tout dit; mais il faut se borner, et, d'ailleurs il y a là des profondeurs et des mystères qui nous échapperont toujours ici-bas. Le peu que nous avons expliqué suffit à prouver que Marie, à sa première sanctification, a été pleine de grâce en son âme, dans ses facultés et jusque dans sa chair immaculée.

(A suivre.)

FR. EDOUARD HUGON,
O. P.

LE SURNATUREL

(Suite) (1).

PREUVES ET ÉCLAIRCISSEMENTS

Nous avons essayé, dans les pages qui précèdent, de définir le surnaturel. La conclusion à laquelle nous sommes arrivés, est qu'il est essentiellement constitué par une certaine union de Dieu en lui-même avec la créature : union par laquelle ou Dieu se fait créature, ou la créature est faite Dieu, dans une mesure que nous croyons avoir suffisamment délimitée. Nous avons constaté deux formes, deux degrés dans la réalisation du surnaturel, répondant aux deux mouvements et aux deux termes que comporte l'union divine sur laquelle il est fondé. Il nous a été possible d'établir sur cette base une théorie générale et rationnelle de la division familière aux théologiens du surnaturel, en surnaturel *quoad modum*, et surnaturel *quoad substantiam*.

Nous nous proposons, dans le présent chapitre, de soumettre au lecteur quelques considérations supplémentaires destinées soit à servir de preuves à la thèse que nous avons développée, soit à mettre notre pensée plus complètement en lumière.

Parmi les preuves d'une doctrine vraie ou plausible aucune peut-être, n'est plus efficace que son exposition simple, claire et logique. Si nous n'avons pas échoué dans notre tentative pour esquisser une théorie du surnaturel ayant ces qualités, nous osons présumer que la conviction n'est pas loin d'être faite en l'esprit de quiconque aura pris la peine de nous suivre.

Une autre preuve de la vérité de notre définition, c'est que seule entre toutes celles qui ont eu cours ou ont été hasardées, elle s'applique *toti rei definitæ*, elle circonscrit tout le domaine du surnaturel.

(1) Voir nos de mai et de juillet 1902.

Elle se vérifie aussi bien du surnaturel *quoad modum*, que du surnaturel *quoad substantiam*. Les théologiens qui ont cherché à préciser la notion du surnaturel semblent ne s'être préoccupés que du dernier : ils ont négligé le surnaturel *quoad modum*, ou ont supposé qu'il était essentiellement et nécessairement ordonné au surnaturel *quoad substantiam*. Nous avons montré que, du moins en principe, cela n'est pas ; que tout un ordre surnaturel est possible, uniquement composé de réalités surnaturelles *quoad modum*. En fait même, il n'est pas absolument certain que l'intervention surnaturelle de Dieu soit toujours rapportée, comme à sa fin, à la grâce et à la sanctification. N'a-t-elle pas au contraire, par exemple, quelquefois pour objet de récompenser, par des faveurs temporelles, de bonnes actions inutiles au point de vue de la béatitude surnaturelle ? Donc le constitutif du surnaturel *quoad modum* n'est point, comme on semble le croire, un rapport de finalité à l'égard du surnaturel *quoad substantiam*. Il en peut être séparé.

Il ne peut être conçu, au contraire, que sous la forme d'une intervention spéciale et directe de Dieu, suppléant une cause ou un principe naturels, s'y substituant, et devenant, à tout le moins moralement, cause et principe du même ordre.

L'effet d'une telle intervention, déjà surnaturel à ce titre, est ordinairement sinon toujours, ordonné au surnaturel *quoad substantiam*. Lorsque, pour nous servir d'un exemple, Dieu, par une intervention directe et miraculeuse, accorde un fils à des parents stériles, orne l'enfant de brillantes qualités naturelles, le sauve des eaux ou de tout autre danger, comme un autre Moïse, tout cela est déjà surnaturel en soi, surnaturel *quoad modum*, mais le devient à un titre de plus, si Dieu, en prodiguant ses faveurs temporelles à cet élu, a pour but ultérieur sa sanctification et celle des autres hommes. Nous l'avouons, c'est le cas ordinaire : aussi avons-nous dit plus haut que cette forme du surnaturel est une première étape, un premier degré. C'est là un fait, mais un fait contingent, qui ne saurait constituer l'essence de la chose, objet de la définition.

Une forte présomption en faveur d'une doctrine, c'est son adaptation à une grande, belle et harmonieuse synthèse de l'univers qui implique la double notion de la nature et du surnaturel à laquelle nous nous sommes arrêtés. Elle nous met en présence

d'un triple infini : 1° c'est d'abord l'infini de Dieu en lui-même, de Dieu distinct et séparé, en sa suprême individualité, de tout ce qui n'est pas Lui ; 2° c'est ensuite l'infini de la nature, virtuellement contenu dans la causalité exemplaire et efficiente du Créateur, l'infini des possibles distincts de Dieu partiellement réalisé dans la création ; 3° c'est enfin un troisième ordre résultant de l'union, jusqu'à une certaine identité, des deux précédents, de Dieu en lui-même et de la nature créée : l'ordre divin créé, s'il est permis de s'exprimer de la sorte, l'ordre surnaturel. La distinction de ces trois ordres, la différence qui les sépare, sont de cette manière clairement perçues et nettement tranchées. Dieu en lui-même ; Dieu communiquant son être abstrait, idéal, universel, par voie de pure causalité et de pure ressemblance ; Dieu communiquant son être individuel et concret par voie d'union, condescendant à une certaine identité d'être et d'opération entre lui et la créature. Nous nous contenterons d'avoir mis devant les yeux du lecteur cette vue d'ensemble, les grandes lignes de cette large synthèse des mondes naturel et surnaturel sortant de Dieu et retournant à Dieu, non pour être absorbés et se perdre en lui, mais pour que la création reçoive le dernier et suprême couronnement à sa perfection par son union avec son premier principe. Cette conception n'est pas nouvelle (si elle l'était nous devrions nous en défier), elle est familière aux auteurs mystiques, mais nous estimons en outre qu'elle est l'expression propre et adéquate de la notion essentielle du surnaturel.

Le surnaturel, comme fait, nous est connu par la révélation. Cependant le mot ne se rencontre nulle part dans les Saintes Écritures. La chose, au contraire, il est à peine besoin de le dire, se retrouve à chaque page. Mais à quel signe se reconnaît-elle ? Quel en est le caractère distinctif, sinon, cette réunion, cette société, ces relations mutuelles entre Dieu et l'homme, anthropomorphique du côté de Dieu et déifique du côté de l'homme ?

C'est à cet égard que l'origine même de l'humanité, telle que nous la décrit le récit de la Genèse, nous apparaît déjà entourée de surnaturel. Le touchant et sublime anthropomorphisme dont sont empreintes les relations de Dieu avec les premiers hommes, nous le montre voulant être pour eux et leur descendance bien plus que le créateur, la cause première, et universelle dont dépendent

tous les êtres de la création. C'est un père, un ami, un précepteur. Il descend jusqu'à eux, pour les élever jusqu'à lui. Ainsi en sera-t-il dans toutes ses manifestations sensibles qui s'échelonnent en suivant le cours des âges. Telle sera sa conduite envers les patriarches et envers son peuple, dont la mission était de concrétiser et d'extérioriser pour les générations à venir, les relations surnaturelles qui existent entre Dieu et l'humanité. Rien n'égale la force et la poésie des expressions employées par Moïse pour chanter et rappeler au peuple choisi ces divines relations : *Pars autem Domini populus ejus. Jacob funiculus hæreditatis ejus. Invenit eum in terra deserta in loco horroris et vastæ solitudinis : circumduxit eum et docuit ; et custodivit quasi pupillam oculi sui. Sicut aquila provocans ad volandum pullos suos et super eos volitans, expandit alas suas, et assumpsit eum et portavit in humeris suis.* Nous renonçons à traduire. On pourrait multiplier les citations et les faits de l'Ancien Testament, par lesquels Dieu revendique et assume à l'égard des siens toutes les qualités et fonctions anthropomorphiques qui ne sont pas indignes de lui. Inutile, croyons-nous, d'entrer dans les détails. Tout lecteur, n'eût-il qu'une connaissance superficielle des Livres saints, n'aura pas de peine, s'il veut consulter ses souvenirs, à retrouver une multitude d'exemples de cette union, de cette société entre Dieu et les hommes, réalisée visiblement en faveur des patriarches, des prophètes, chantée par les poètes inspirés, dans les psaumes et les cantiques... C'est à ce signe que l'on reconnaît le surnaturel.

L'humanité instruite par ces pages et les faits qu'elles relatent, apprend, s'adressant au Dieu suprême, à lui dire : *Mon Dieu*. Ce possessif est à lui seul une profession de foi au Dieu du surnaturel, au Dieu qui a fait alliance avec l'humanité, et tout spécialement avec quelques privilégiés parmi ses membres, à l'effet d'être *leur Dieu*, en vertu d'un choix réciproque, c'est-à-dire, non seulement l'objet transcendant de leur culte, mais leur protecteur, leur céleste ami, leur providence, la meilleure part de leur patrimoine, de leur héritage. Tout cela, nous le répétons, implique avec le Dieu infini, des relations, une union que la nature ne comporte pas, parce qu'elle fait descendre Dieu dans l'ordre divin, plaçant celui-ci dans le surnaturel.

Le Nouveau Testament est plus explicite encore. L'ordre des

choses qu'il établit a pour fondement non plus seulement une Incarnation morale et partielle de Dieu, mais l'Incarnation réelle et substantielle de son Verbe, ayant pour conséquence la déification positive et directe de l'homme : *Quodquod autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri*. Cette filiation déifiante a pour condition l'union de l'homme avec le Fils de Dieu incarné, pareille à celle du sarment avec la vigne, pour agent le Saint-Esprit envoyé, reçu dans les âmes et y habitant, pour terme final l'union béatifique avec la Sainte Trinité par l'identité de vision et d'amour. Bref, il nous est permis d'affirmer encore une fois, que le surnaturel dont le nom ne se lit point dans les Écritures inspirées, s'y manifeste à nous, à chaque page, sous forme de relations mutuelles entre Dieu et l'homme, Dieu se rapprochant de l'homme, puis l'élevant à lui.

Pour achever de mettre en lumière la théorie du surnaturel dont nous poursuivons l'exposition et la démonstration, et spécialement pour faire ressortir plus vivement le rôle qu'y joue l'union divine, nous croyons utile de revenir, avec quelques développements additionnels, sur une hypothèse que nous avons touchée au passage, dans le chapitre premier de ce travail.

Nous voulons parler de l'hypothèse d'une créature réellement et actuellement infinie.

Une hypothèse ne peut guère servir de preuve. Aussi n'est-ce pas à titre de preuve que nous invoquerons celle-ci ; c'est à titre d'éclaircissement, c'est pour exprimer, sous une forme plus concrète et plus saisissante, la conception du surnaturel dont nous poursuivons l'exposé.

D'abord une telle créature est-elle possible ? Il nous semble que ce problème est comparable à celui de l'éternité du monde. A regarder les choses du seul côté de Dieu, on devrait répondre par l'affirmative. La perfection possible d'une œuvre a pour mesure celle du modèle qu'elle reproduit, et la puissance de l'ouvrier qui l'exécute. Si l'ouvrier a devant les yeux un modèle absolument infini... et est servi par une puissance aussi absolument infinie, on ne voit pas comment l'œuvre pourrait n'être pas de même absolument infinie. Dans ce raisonnement, nous avons envisagé la question du seul côté de Dieu. Mais, considérée du côté de la possibilité interne de l'œuvre, du côté de la créature,

il est probable que l'affirmative se heurterait à des difficultés dont la solution serait malaisée. Nous n'avons pas l'intention d'engager ce débat inutile au but que nous nous proposons. L'hypothèse nous suffit, lors même qu'elle impliquerait une impossibilité. Supposons, si on le veut, *par impossible*, que Dieu, en un seul acte créateur, adéquat à sa toute-puissance, reproduise tout son exemplarisme, identique à son essence infinie, pour appeler à l'existence une créature unique. Cette créature, donnée l'hypothèse, sera infinie.

Analysons, brièvement, cette créature hypothétique. Elle sera infinie, mais d'un infini bien différent de celui de Dieu : d'un infini reçu, dépendant, fait d'être contingent, ayant sa raison d'être au dehors, en celui qui est infini par lui-même ; d'un infini véritable cependant, qui, loin d'être en contradiction avec son caractère d'être reçu, produit créé, en est la conséquence nécessaire, puisque nous le supposons être le résultat du déploiement total d'une puissance infinie, et la reproduction adéquate d'un idéal infini. Cependant elle ne sera pas un acte pur, parce que suivant la terminologie de saint Thomas elle ne sera pas *suum esse*.

Image de Dieu aussi parfaite, aussi ressemblante que peut l'être une image de l'Absolu, reproduite en être contingent, quelles seront ses opérations ?

Se connaissant et s'aimant, elle se répétera, comme Dieu, en un verbe d'elle-même, et dans une procession d'amour. Mais cette Trinité créée comprendra-t-elle trois personnes dans une seule nature, comme la Trinité de Dieu ? Il nous serait bien difficile de le dire avec certitude. Rien ne nous empêche, toutefois, de l'admettre encore à titre d'hypothèse.

Cette créature connaîtrait Dieu évidemment. Cependant on ne peut dire qu'elle le verrait. Car l'objet direct et immédiat de son intuition naturelle, serait elle-même, sa propre essence, laquelle est une réalité terminant la connaissance, avant que d'être une image, destinée à conduire le regard de l'intelligence à un objet ultérieur, à l'exemplaire dont elle est la reproduction. Néanmoins, cette connaissance de Dieu, qui aurait pour intermédiaire une image adéquate de l'essence divine, serait extrêmement parfaite. Nous pouvons admettre, que moins directe et moins immédiate que la vision béatifique octroyée à de faibles et étroites intelli-

gences, comme l'intelligence humaine, elle serait plus compréhensive. Elle embrasserait, pensons-nous, tout ce qui est en Dieu, sauf peut-être les résolutions de sa libre volonté.

Bornons-nous à ces opérations de l'ordre immanent et intellectuel. Une plus longue analyse serait superflue.

Eh bien ! cette créature, hypothétiquement infinie, à la manière que nous venons d'esquisser, serait-elle surnaturelle ? Comme nous l'avons déjà fait en passant, nous répondons sans hésiter : non ! Elle n'atteindrait pas le plus bas échelon de l'ordre surnaturel.

Nous ne disons pas qu'elle serait moins parfaite, moins précieuse, que la plus minime des entités surnaturelles, parce que appartenant à un ordre inférieur. La conclusion ne suit pas. Le soleil, créature insensible et inanimée, est d'un ordre inférieur au plus chétif moucheron qui, lui, vit et sent ; et cependant il serait insensé de soutenir que le soleil a moins de prix qu'un moucheron. Le fait d'appartenir à un ordre supérieur n'implique pas nécessairement ni toujours une absolue supériorité, sur tous les individus, et sur toutes les espèces rangées dans l'ordre inférieur. Nous ne sommes donc pas obligé d'admettre qu'une créature infinie, mais ne s'élevant pas encore au-dessus de l'ordre naturel, aurait en soi, moins de valeur, moins de prix que le plus minime des faits surnaturels.

Nous disons seulement qu'une créature même infinie, resterait confinée dans la nature pure, aussi longtemps que Dieu garderait à son égard la seule attitude de Créateur, de cause première, la conservant, lui prêtant le concours général qui est dans les lois de sa Providence universelle. Elle ne pénétrerait dans l'enceinte réservée du surnaturel, que si Dieu daignait se mettre positivement en communication avec elle, en entrant de quelque manière dans sa vie ou l'associant à celle dont il jouit en lui-même. Vainement elle contemplerait avec admiration et amour, son auteur et son principe, reflété dans le miroir si pur et si fidèle d'elle-même, cette contemplation, cette admiration, cet amour seraient impuissants à l'élever au-dessus de sa nature, jusqu'au jour où son regard, si je puis parler ainsi, rencontrerait celui de Dieu se reposant librement et intentionnellement sur elle, la sollicitant de mettre en commun avec lui, les actes (connaissance et amour) de leur vie propre individuelle. Lors même que Dieu n'aurait rien d'inconnu

et d'inéprouvé à lui révéler, le seul fait de s'associer à la connaissance et à l'amour qu'elle aurait d'elle-même, de s'y unir, se faisant virtuellement et moralement créature de même rang, ou de l'associer au contraire à la connaissance dont il se connaît et à l'amour dont il s'aime, constituerait une faveur surnaturelle. Pour elle, comme pour toute autre créature, le surnaturel consisterait dans l'union avec Dieu, par laquelle il se ferait quelque chose d'elle, ou la ferait quelque chose de lui.

Je ne demande pas s'il est vraisemblable que Dieu, après avoir appelé à l'existence un être aussi semblable à lui-même que serait cet éon infini, resterait éternellement sans échanger un regard ni une parole avec lui. C'est la question de la convenance du surnaturel, surtout pour une créature éminente en perfection naturelle. Mais quoi qu'il en soit, du moment que Dieu, vis-à-vis d'une créature même supposée infinie, ne se borne pas à sa fonction de Créateur, veut bien revêtir d'autres qualités impliquant des liens d'union, descendre au rôle de cause seconde, nouer des relations de société, d'amitié, faire à cette créature des confidences, lui communiquer la connaissance et l'amour qu'il a de lui-même ou de tout autre objet, en un mot l'associer à sa vie individuelle, tout cela constitue un nouvel ordre de faveurs gratuites, que la nature ne réclame pas, et que nous devons appeler rigoureusement surnaturelles.

Afin d'éclaircir nos conclusions par le contraste, mettons maintenant en regard de cette créature supposée infinie, quelques-uns des plus humbles effets de la puissance créatrice. Prenons, pour commencer, l'un des exemples les plus obvia : celui de l'eau naturelle. Un jour le Fils de Dieu fait chair descendit dans un fleuve pour y prendre et recevoir un bain mystique. Le dogme catholique nous enseigne que, à partir de ce moment et en vertu de ce contact sacré, les eaux de notre globe ont le privilège de laver, de purifier les âmes, en union et en coopération avec une action exclusivement divine, dans le baptême. De même, plusieurs siècles auparavant, un lépreux venu de loin s'était plongé dans le même fleuve, par l'ordre d'un prophète, et il avait été subitement guéri de sa hideuse maladie. Les eaux avaient été là encore associées par Dieu à une œuvre exclusivement divine, pour la guérison de cet étranger. Or, ce que nous constatons de cet humble et vulgaire élément, nous pourrions l'étendre à d'autres créatures matérielles

employées également par Dieu, suivant la diversité des cas, à la production de réalités, appartenant à l'une ou l'autre des deux classes de surnaturel distinguées plus haut. Il n'y a pas de créature si infime, que Dieu ne puisse s'unir pour quelque œuvre divine, qui soit, totalement et de par sa nature, exclue du surnaturel.

Cependant, on ne saurait le nier, la créature intelligente est le propre terrain de culture pour le surnaturel. En elle seule, il atteint son entier et final épanouissement. On ne conçoit pas même une intervention personnelle et directe de Dieu dans le monde terrestre, soit pour prendre la place d'une cause seconde inanimée, soit pour susciter en un être inconscient une réalité d'ordre divin, qui ne vise pas, comme fin et aboutissant nécessaires, une personne humaine. Une telle intervention est éminemment un acte de haute bienveillance, de la part de Dieu : or la bienveillance ne va et ne s'arrête qu'aux personnes.

Le surnaturel, dans une créature, est susceptible de nombreux degrés. Pour une créature, être élevée à l'ordre surnaturel revient à être associée à la vie individuelle de Dieu, à la manière dont une personne ou même une simple chose a coutume d'être associée à la vie individuelle d'un homme. Tous les êtres humains, nos semblables par la nature, partagent notre vie spécifique ; mais le plus grand nombre d'entre eux n'entrent aucunement et n'entreront jamais, du moins en ce monde, dans notre vie individuelle. Ils vivent loin de nous et, parmi ceux que nous rencontrons et coudoyons dans les rues, il en est beaucoup avec lesquels nous n'échangeons ni une parole, ni un regard, qui sont pour nous et restent des étrangers, des inconnus. Il y a, par contre, des objets inanimés, des êtres vivants d'une nature inférieure à la nôtre avec lesquels, par conséquent, nous ne nous sommes pas unis par une communauté de vie spécifique, mais que des relations très immédiates et souvent très intimes associent à notre vie individuelle. Citons comme exemple, la maison qui nous abrite, les vêtements qui nous couvrent, les meubles à notre usage, toutes les choses qu'un droit de possession rattache à nous et fait comme une prolongation de notre personnalité. Ces êtres, malgré la distance qui sépare leur nature de la nôtre, associés cependant à notre existence individuelle, nous approchent de plus près que les multitudes humaines

auxquelles nous rattache la seule communauté de nature. Nous les élevons, par le fait des liens qui les unissent à notre personne, à une participation de notre individualité. C'est la raison du cas que l'on a coutume de faire de tous les objets appartenant ou ayant appartenu à une personne aimée, illustre, ou sainte. On leur attribue, du fait de leur union avec elle, une valeur qu'ils n'ont point par nature, une valeur relativement surnaturelle.

Au reste ces liens d'union individuelle existent plus forts et plus intimes, lorsqu'ils viennent s'ajouter à la communauté de vie spécifique, et entre personnes. Ainsi, il y a entre hommes les liens du sang, les liens de l'amitié, supposant une communion de vie individuelle, soit dans l'ordre corporel, soit dans l'ordre spirituel, les liens sociaux aussi multiples et variés que les formes sous lesquelles se manifeste la sociabilité humaine ; liens d'unions soit durable, soit éphémère, ici embrassant tout le cours de l'existence, là mesurée par le temps d'échanger au passage un regard, une parole, un signe. Si parmi les personnes qui mêlent ainsi, pour une durée courte ou longue, leur vie individuelle dans une certaine mesure, il en est une qui, par la position sociale, le génie, la fortune, les dons de la nature ou de la grâce, soit de beaucoup supérieure aux autres, celles-ci se sentiront élevées au-dessus d'elles-mêmes, d'être admises à unir leur vie, même pour un instant, à celle d'un être qui les dépasse. Et si nous supposons que cet être est Dieu, nous sommes en présence du surnaturel proprement dit.

Or, c'est effectivement sous cette forme que le surnaturel nous apparaît constamment réalisé autour de nous. Il résulte du fait que Dieu a voulu librement ajouter à la communauté de ressemblance lointaine qui existe entre lui et les créatures, surtout les créatures intelligentes de notre globe, une autre union plus intime, plus immédiate, impliquant, en vertu de l'antropomorphisme déjà signalé, toutes les relations qui ont coutume d'exister entre un homme, et les choses ou personnes, qui le touchent de près, lui appartiennent, lui servent, sont pour une part une continuation de lui-même, lui sont unies dans une certaine communauté de vie individuelle.

Ainsi, il y a des choses qui sont la propriété de Dieu, au sens à peu près identique à celui dans lequel ce mot est employé parmi les hommes. Il a des maisons qu'il habite, nous dirons plus tard

comment, où il abrite ses adorateurs, des instruments dont il se sert pour sanctifier l'humanité.

Parmi les personnes humaines, il a aussi ses instruments animés, ses envoyés, ses ministres et représentants, les organes de sa parole. Dans l'ordre de la grâce *gratum faciens* (des faveurs spirituelles ou même temporelles octroyées pour le bien de celui qui les reçoit) on peut et doit distinguer une multitude de degrés. Dieu a dans cet ordre ce qu'on pourrait appeler de simples connaissances : le pauvre infidèle auquel il fait de temps à autre des avances et qui répond parfois, le misérable sauvage plongé dans la plus grossière ignorance, auquel il daignerait envoyer soit une apparition, soit une simple inspiration, ne fût-ce que pour le préserver ou le délivrer d'un danger corporel, auraient déjà un pied dans le surnaturel. Enfin Dieu a surtout, parmi les hommes introduits plus avant dans le surnaturel, des serviteurs, des domestiques, des amis, des enfants, des épouses. Toutes ces appellations contenues dans la parole révélée, indiquent le surnaturel, car l'homme n'est rien de tout cela par nature, non moins qu'aucun être créé existant ou possible ; et tout cela implique l'anthropomorphisme de Dieu et la déification de l'homme.

Avant de clore ce chapitre consacré aux preuves et explications qui en peuvent tenir le lieu, nous croyons devoir dire quelques mots de ce qu'on a coutume d'appeler l'ordre surnaturel.

L'être surnaturel, dont nous pensons avoir suffisamment élucidé la nature, peut être réalisé par Dieu, au sein de la création, de deux manières : d'abord à l'état de cas isolé et pour ainsi dire sporadique, puis à l'état de système coordonné. Quelque peu vraisemblable que paraisse le premier mode de réalisation, il n'est ni impossible, ni contradictoire. Au cas même où Dieu n'aurait pas jugé bon de sanctifier, de déifier la création, rien assurément ne lui interdisait d'intervenir parfois directement pour faire fléchir les lois inexorables de la nature, de se substituer aux causes secondes, de se faire virtuellement l'une d'entre elles, à l'effet d'exaucer la prière de l'une de ses créatures en détresse. Il l'aurait pu assurément. Il y aurait eu, dans cette hypothèse, du surnaturel dans le monde, mais il n'y aurait pas eu d'ordre surnaturel réalisé.

Mais, en fait, le surnaturel dans le monde compose un ordre, c'est-à-dire un système coordonné, un ensemble d'entités surnaturelles

qui forment un tout, dont les parties s'enchaînent et convergent vers une même fin. Cette fin est la déification des créatures intelligentes, par leur union avec Dieu dans les actes de sa vie béatifique, et comme corollaire la sanctification, la glorification de la création entière : *Vidi cælum novum, terram novam* (Apoc. xxi, 1). En règle générale, tout être surnaturel est un acheminement vers cette fin. Il en va sans doute dans le monde surnaturel comme dans celui de la nature : bien des germes de vie périssent, bien des fruits avortent, mais cela n'empêche pas que germes et fruits ne soient donnés pour se développer et parvenir à la plénitude de la vie et de la maturité. C'est ainsi que la moindre semence de surnaturel déposée par Dieu au sein de l'univers, lors même qu'elle serait étouffée à l'instant par le fait des créatures, a pour fin immanente la vie et la gloire éternelle, et rentre par sa finalité intrinsèque dans l'ordre surnaturel.

FR. ALEXANDRE MERCIER,
des Frères Prêcheurs.

DISCUSSIONS

L'ŒUVRE DU SAINT-ESPRIT

AU R. P. FROGET. — QUELQUES RECTIFICATIONS NÉCESSAIRES

Mon Révérend Père, j'aurais vivement désiré n'avoir pas à reprendre notre discussion relativement à l'œuvre du Saint-Esprit; mais la réplique que vous m'adressez demande vraiment quelques rectifications, et je ne doute pas, étant donné votre amour pour la vérité, que vous ne me concédiez dans la *Revue Thomiste* cette nouvelle et, j'espère, dernière page.

Un détail tout d'abord. « M. l'abbé de Bellevue, dites-vous en commençant, ne semble avoir que des notions vagues et confuses touchant l'habitation de l'Esprit-Saint dans les âmes. » Ne trouvez-vous pas qu'il eût été plus loyal de reconnaître simplement avoir lu un peu vite et vous être complètement mépris sur mon sentiment à ce sujet? Toutefois je n'insiste pas. Après tout, ce n'est pas à moi, c'est aux lecteurs de mon humble travail d'apprécier la justesse de cette réflexion, et j'arrive immédiatement à la question même.

Dans la première partie de votre réplique il s'agit, n'est-ce pas, de préciser la NATURE de la distinction qui existe entre les trois vertus théologiques *réunies dans le juste*. Faut-il admettre entre elles une distinction « virtuelle », telle que la distinction qui existe entre la miséricorde de Dieu et sa justice, entre la direction du mouvement et sa vitesse, ou une distinction « entitative », comme celle qui existe entre le tronc d'un arbre et sa racine, entre un gland et un chêne?

Je dis n'avoir vu cette question traitée dans aucun théologien, et que, pour ma part, j'ignore la solution à lui donner.

C'est là, d'après vous, une très grave erreur. « Mon ignorance sur ce point d'une importance capitale dépasse vraiment les bornes de l'in vraisemblance! » — En effet, le Concile de Trente est formel : « Dans la justification, l'homme reçoit en même temps la foi, l'espérance et la charité. » Le P. Pesch a écrit également : « Il n'existe aucun théologien qui ait admis l'existence de vertus théologiques autres que la Foi, l'Espérance et la Charité, ou qui ait nié la distinction de celles-ci. »

Certes, ce n'est pas moi qui les contredirai ou qui inviterai jamais « à ne pas prendre au pied de la lettre ces expressions si claires ». Je crois

en un mot avec toute l'Église à l'infusion, au nombre et à la distinction des trois vertus théologales. Mais, mon révérend Père, il s'agit, vous ne l'avez pas oublié, de la NATURE de la distinction à faire entre ces vertus, et nullement de leur existence ou du FAIT de leur distinction. Je puis dire en stricte vérité que j'imprime à la fois au mobile *mouvement, vitesse et direction*, sans prétendre pour autant qu'il y ait là quatre entités différentes.

Vous continuez : Au cas où l'âme vient à perdre la grâce, elle conserve généralement la Foi et l'Espérance. « D'où peuvent bien provenir ces vertus *qui, d'après M. de Bellevüe, n'avaient pas été infusées avec la grâce au moment de la justification?* » !!!

Un peu plus loin : « Ce problème est nettement résolu par l'Église. Que dis-je? Si un enfant du catéchisme s'avisait de répondre qu'il ignore *le nombre* des vertus théologales, il serait certainement mal noté. »

Sans doute ; mais de grâce, mon révérend Père, à la question ! car vous le reconnaîtrez, je suppose, ces erreurs fantastiques, ces grosses hérésies ne sont pas miennes. « *Cuique suum.* » Démontrez donc contre moi que l'Église a défini de près ou de loin que la Foi *vivante* et la Charité ne sont pas seulement virtuellement, mais entitativement distinctes. C'est le seul point discuté. Si vous n'y parvenez pas, que voulez-vous ? Je reste en droit de croire que ce problème, « bien que de l'ordre surnaturel », est une question à débattre librement entre théologiens et philosophes, question d'ailleurs subtile et théologiquement peu importante, quoique intéressante au point de vue philosophique.

Le texte de saint Paul, parlant de la Foi, de l'Espérance et de la Charité comme des trois vertus *de la terre* et déclarant la Charité supérieure aux deux autres, ne tranche rien ; car une dernière fois il s'agit de la nature de la distinction à faire entre ces trois vertus *réunies dans le juste* et non de l'existence ici-bas des trois vertus théologales ou de la supériorité de la Charité sur la Foi considérée à part.

* *

La seconde partie de votre réplique m'a, je vous l'avoue, plus surpris encore.

Les vertus morales infuses et les dons du Saint-Esprit forment-ils autant d'entités différentes, distinctes de la Charité ?

Je suis pour la négative. A mes yeux, la Charité *comprend en elle-même toutes les vertus morales infuses et tous les dons du Saint-Esprit.*

Tel est, disais-je tout d'abord, le sentiment de saint François de Sales.

« Encore une illusion ! » répliquez-vous aussitôt. Et vous osez affirmer que ce grand Docteur est d'une opinion tout opposée.

Oh! mon révérend Père, je ne puis vous condamner à lire en entier ce petit chef-d'œuvre qui s'appelle le *Traité de l'amour de Dieu*. Mais laissez-moi seulement vous résumer en quelques mots la marche si habile et si savante du livre onzième.

Après avoir fait au chapitre premier l'éloge de toutes les vertus, saint François de Sales, s'avançant graduellement, nous montre en des pages délicieuses : a) Comment l'amour sacré rend plus excellentes toutes les vertus (ch. II, III); b) Combien leurs actes sont plus parfaits dès qu'ils sont pratiqués par son ordonnance et commandement (ch. IV, V, VI); c) Enfin l'intime connexion qui règne entre toutes les vertus (ch. VII).

Cela fait, voyant l'esprit de son lecteur suffisamment préparé, il expose sa théorie.

Ici il faudrait tout reproduire, mais écoutez seulement les titres des chapitres qui suivent :

Ch. VIII : *Comme la Charité comprend toutes les vertus.*

Ch. XV : *Comme la Charité comprend en soy les dons du Saint-Esprit.*

Ch. XIX : *Comme l'Amour sacré comprend les douze fruits du Saint-Esprit avec les huit béatitudes de l'Évangile.*

Inutile de continuer l'énumération. Ceci, n'est-ce pas, est suffisamment clair, et vous aurez quelque peine, je crois, à déclarer que le saint Docteur « n'a sur ce sujet que des notions vagues et confuses ».

J'invoquais comme second argument « l'embarras dans lequel se trouvent les théologiens de l'opinion adverse dès qu'il s'agit de compter et de localiser toutes les entités vertueuses ».

Cette fois vous répondez : « Il suffit d'ouvrir la *Somme* de saint Thomas ou de parcourir simplement la table de la deuxième partie pour voir réalisé ce qu'aucun théologien, d'après moi, n'a tenté. » En d'autres termes, saint Thomas a compté toutes les vertus; il les a toutes énumérées.

Derechef, mon révérend Père, je vous dis très respectueusement non. Saint Thomas mentionne quantité de vertus, plusieurs même dont personne ne parle plus; mais on pourrait, vous le savez comme moi, continuer indéfiniment sa longue, très longue énumération; et lui-même n'a certainement jamais pensé épuiser cette inépuisable matière. De nouveau je puis vous mettre au défi de dire combien il y a de vertus aussi bien d'après saint Thomas que d'après un théologien quelconque.

Une dernière remarque, et il ne restera rien, ce me semble, de votre réplique.

« Sur votre réclamation, j'ai reconnu, dites-vous, avoir dans mon ouvrage imputé aux thomistes des erreurs qu'ils repoussent énergiquement. » — Lesquelles donc? Je n'ai pas à retrancher, et n'ai pas retranché une ligne, un mot de ce que je dis du Thomisme. Par un procédé qui vous

est vraiment un peu trop familier, vous interprétiez mes paroles dans un sens erroné. Une fois de plus j'ai eu à rectifier votre pensée, mais aucunement les miennes. Ce n'est pas absolument la même chose.

Résumons. Je vous reconnais parfaitement le droit, mon révérend Père, de n'être pas de mon opinion et partant de la critiquer. Malgré les arguments et les autorités qui l'appuient, malgré la clarté qu'elle projette, elle soulève quelques difficultés, je le sais, et elle reste par suite controversée et discutable. Mais je vous refuse absolument le droit : a) de dénaturer ma pensée ; b) de me présenter comme soutenant des doctrines « nouvelles », à peu près condamnées par l'Église, alors que je reproduis une théorie expressément défendue au xvi^e siècle par saint François de Sales, Docteur de l'Église, qui lui-même affirme et démontre qu'il n'en est pas l'inventeur.

Excusez, mon révérend Père, ces quelques rectifications, elles étaient nécessaires. Et veuillez agréer de nouveau mes très respectueux hommages.

DE BELLEVUE.

NOUVELLE RÉPLIQUE A M. L'ABBÉ DE BELLEVUE

M. l'abbé de Bellevue est tenace. A l'instar d'un homme en train de se noyer et qui s'accroche désespérément à tous les buissons de la rive, le théologien breton s'accroche, lui aussi, aux broussailles de la discussion, dans l'espoir sans doute de prolonger quelque peu l'existence d'un système destiné à périr.

Sous prétexte de « répondre aux savants catholiques qui, de nos jours, ont horreur des entités, et accusent les théologiens d'enseigner des théories d'un autre âge » (1), il avait voulu donner du nouveau, et il inventa de toutes pièces une théorie d'après laquelle la grâce sanctifiante, les vertus infuses, théologiques et morales, ainsi que les dons du Saint-Esprit, ne constitueraient « qu'un seul tout, *une seule habitude surnaturelle*, considérée à des points de vue divers (2) ». Je lui criai charitablement, comme on fait à quelqu'un qui côtoie un abîme : Prenez garde, Monsieur l'abbé ; vous émettez là une proposition inouïe jusqu'ici dans l'Église, en opposition manifeste avec le sentiment unanime des théologiens, et conduisant logiquement, inévitablement, à des conclusions contraires à la foi.

(1) *Revue Th.*, n° de juillet 1902, p. 338.

(2) *L'œuvre du Saint-Esprit*, p. 99.

Ainsi, en ce qui concerne les vertus théologiques qui, selon vous, une fois réunies dans le juste, ne constituent qu'une seule chose, soit entre elles, soit avec la grâce, il est manifeste que vous êtes dans l'erreur sur ce point. En effet, si la foi, l'espérance, la charité et la grâce ne forment, dans le juste, qu'un seul tout, une seule habitude ou qualité surnaturelle, par conséquent une qualité simple et indivisible comme tout élément spirituel, il s'ensuit qu'elles sont indivisibles et inséparables les unes des autres. Comment diviser ce qui est simple, et séparer ce qui est parfaitement un et non composé d'éléments multiples? Infusées toutes ensemble au moment de la justification, elles doivent nécessairement disparaître toutes ensemble.

Or, c'est une vérité définie par le Concile de Trente, qu'en perdant la grâce par le péché, on ne perd pas toujours en même temps la foi, laquelle peut demeurer et demeure effectivement assez souvent dans le pécheur. *Si quis dixerit, amissa per peccatum gratia, simul et fidem semper amitti; aut fidem, quæ remanet, non esse veram fidem, licet non sit viva, anathema sit* (1). Tel est le cas d'un juste qui se laisse aller à une faute grave contre une vertu autre que la foi, par exemple contre la justice ou la continence; de par le concile de Trente, il perd la grâce et la charité, son inséparable compagne, mais il garde la foi; cette vertu demeure en lui tant qu'il ne commet pas d'acte d'infidélité. Et ce que je dis de la foi, s'applique également à l'espérance qui peut survivre, elle aussi, au naufrage de la grâce.

La foi peut donc se conserver dans une âme qui a perdu l'espérance et les autres dons surnaturels; la foi et l'espérance peuvent demeurer dans un cœur d'où la grâce et la charité ont disparu; dans le ciel, la charité et la grâce qui persistent dans les bienheureux, se trouvent séparées en eux de la foi et de l'espérance, incompatibles avec leur état de compréhenseurs. Eh bien, je le demande itérativement à mon honorable contradicteur : Comment des choses distinctes, au point de pouvoir être séparées les unes des autres, et de l'être effectivement, pourraient-elles s'identifier entre elles? Comment les vertus de foi et d'espérance qui, selon vous, se confondaient avec la grâce et la charité dans l'âme du juste, au point de ne faire avec elles qu'une seule habitude, peuvent-elles survivre à la perte de ces derniers dons, et demeurer dans cette âme devenue pécheresse? Car elles y demeurent, c'est incontestable; c'est même, en ce qui touche la foi, une vérité définie : *Si quis dixerit, amissa per peccatum gratia, simul et fidem semper amitti; AUT FIDEM QUÆ REMANET, non esse veram fidem...*, a. 8.

Ce ne sont pas de nouvelles habitudes de foi et d'espérance, distinctes des précédentes, qui surgissent tout à coup, au moment précis où la grâce

(1) *Trid.*, sess. vi, can. 28.

se retire. — D'où viendraient-elles? Elles n'ont pas été infusées avec la grâce, puisqu'elles ne font leur apparition qu'au moment même où celle-ci disparaît; elles n'ont pas davantage été acquises par les actes du pécheur, car il s'agit ici de vertus surnaturelles, infuses et non acquises; — ce sont donc bien les mêmes vertus qui existaient auparavant dans le juste, et qui persistent toujours, quoique à l'état imparfait, dans son âme. C'est la même foi, mais privée de son couronnement; une vraie foi, bien que non vivante, *veram fidem, licet non sit viva*; ou plutôt la vraie foi, car il n'existe pas plusieurs sortes de foi surnaturelle, comme il y a plusieurs espèces de couleurs: la théologie catholique n'en connaît qu'une, susceptible, il est vrai, d'être plus ou moins parfaite, mais substantiellement la même partout.

Que conclure des données qui précèdent? La conclusion qui en découle et qui s'impose avec la clarté de l'évidence, c'est que, contrairement à l'assertion de M. de Bellevue, les vertus de foi et d'espérance, *même réunies dans le juste*, ne se confondent point avec la charité et la grâce, puisqu'elles peuvent en être séparées. Au surplus, prétendre que les trois vertus théologales ne forment avec la grâce qu'une seule habitude, c'est se mettre dans l'inévitable nécessité de reconnaître et de confesser qu'en perdant la grâce, on perd nécessairement en même temps l'espérance et la foi: ce qui est une hérésie.

En vain, pour échapper à la condamnation conciliaire, le théologien breton cherche-t-il à établir une différence essentielle entre la foi du pécheur et celle du juste, cette différence n'existe pas. « De ce que la foi morte, dit-il, soit de la foi, il ne s'ensuit aucunement qu'elle se doive identifier avec la foi vivante; et celle-ci, très distincte de la première, peut parfaitement s'identifier avec la charité (1). » Affirmations gratuites et sans preuves, qui vont directement à l'encontre des enseignements du Concile de Trente. Il suffit, pour s'en convaincre, de peser attentivement les termes mêmes de la définition. Qu'y est-il dit, en effet? Que la foi ne se perd pas toujours avec la grâce, et qu'elle demeure à l'état de foi vraie, quoique non vivante. Si elle demeure, si ce n'est pas une habitude nouvelle, venue on ne sait d'où, qui succède dans l'âme du pécheur à la foi vivante qu'il possédait étant juste, mais la même foi qu'auparavant, — et c'est bien la même, identiquement la même, puisqu'elle n'a pas été perdue et qu'elle subsiste toujours, *fides quæ remuneret* — comment peut-on soutenir que la foi morte, la foi du pécheur, ne s'identifie point avec celle du juste? Quant au second membre de phrase où il est dit que « la foi vivante peut parfaitement s'identifier avec la charité », j'en ai suffisamment fait justice plus haut pour

(1) Cf. *Revue Thom.*, numéro de juillet 1902, p. 339.

être dispensé d'y revenir. Qu'il me suffise d'ajouter qu'en prouvant la distinction réelle des vertus théologiques et de la grâce par la possibilité et le fait de leur séparation, je n'étais que l'écho de saint Thomas.

Le saint docteur, en effet, voulant démontrer que la grâce sanctifiante ne se confond point avec la vertu, apporte, entre autres, la raison suivante : « Si la grâce s'identifiait avec une vertu, ce serait surtout avec quelque une des vertus théologiques. Or, la grâce n'est ni la foi ni l'espérance, car celles-ci peuvent exister sans la grâce. *Gratia non est fides, vel spes, quia hæc possunt esse sine gratia gratum faciente*. Elle ne se confond pas davantage avec la charité, parce que, au dire de saint Augustin, la grâce prévient la charité : *gratia prævenit caritatem* (1). »

L'argument a sans doute paru péremptoire, car un théologien moderne ne craint pas de dire : « On peut se demander si la grâce sanctifiante est une habitude réellement distincte de la charité ; quant à la foi et à l'espérance, le doute n'est pas possible, parce que ces deux vertus peuvent être dans les pécheurs. *De fide et spe non est dubium, quia hæc possunt etiam in peccatoribus esse* (2). » Le cardinal Mazzella est du même avis : « Il est certain, dit-il, qu'il y a trois vertus théologiques réellement distinctes entre elles. — *Certe fides, spes et caritas sunt virtutes realiter inter se distinctæ* (3). Et tous les théologiens parlent de même. »

* *

Malgré cette unanimité, malgré la clarté de ces paroles, le professeur de Vannes n'est pas satisfait ; il trouve que l'expression « réellement distinctes » manque de netteté, et qu'elle est susceptible d'un double sens. « On dira, ajoute-t-il pour expliquer sa pensée, la justice en Dieu *réellement distincte* de la miséricorde, bien qu'elles ne constituent pas deux entités différentes (4). » Aussi demande-t-il que l'on précise « la nature de la distinction qui existe entre les trois vertus théologiques réunies dans le juste », et que l'on dise s'il faut nécessairement admettre entre elles une distinction *entitative*, comme celle qui existe entre un tronc d'arbre et sa racine, ou s'il suffit de reconnaître une distinction *virtuelle*, semblable à celle qui existe entre la miséricorde de Dieu et sa justice. Question étrange de la part d'un théologien ; car enfin tout le monde sait qu'une distinction *réelle* est nécessairement *entitative*, attendu qu'elle suppose toujours deux ou plusieurs entités différentes, substances ou accidents. Ainsi, entre la main qui écrit, la plume qui trace les caractères et le papier qui les reçoit, il y

(1) S. THOM., I^a, II^m, q. cx, a. 3.

(2) PESCH. *De gratia*, n° 318.

(3) MAZZELLA. *De virt. inf.*, n° 42.

(4) *Revue Thom.*, n° de juillet, p. 338.

a une distinction réelle, parce que ce sont trois choses, trois entités différentes.

Par contre, la distinction *virtuelle* n'est pas réelle, mais logique ; elle n'est pas dans les choses où elle n'a que son fondement, mais dans les concepts ; elle provient des opérations de l'esprit qui distingue ce qui, en soi, dans la réalité, est un. Que faut-il entendre, en effet, par une distinction virtuelle ? On appelle *virtuellement distinct* ce qui, tout en ne constituant qu'une seule et même réalité ou entité, équivaut cependant à plusieurs choses réellement distinctes, et fournit ainsi à notre esprit un fondement suffisant pour former des concepts multiples et inadéquats. En Dieu, par exemple, il n'y a qu'une seule et unique réalité ou perfection absolue, parfaitement simple, laquelle, étant infinie, équivaut à une multitude sans fin de perfections réellement distinctes. Et parce que nous sommes incapables de la saisir telle qu'elle est en elle-même, soit à cause de son infinité, soit à raison des limites de notre intelligence, nous nous trouvons dans la nécessité de former des concepts multiples qui la représentent chacun sous un aspect particulier, et de distinguer ainsi par les opérations de notre esprit, ce qui est, en soi, un et indivisible. De là les concepts de bonté, de justice, de miséricorde, d'éternité, etc., etc. ; concepts multiples et distincts entre eux, ainsi que les mots qui les traduisent, mais la chose signifiée est une. Vouloir transporter en Dieu cette multiplicité, prétendre, avec le professeur de Vannes, que « la justice en Dieu est *réellement distincte* de la miséricorde », ce serait se tromper grandement, et nier bon gré mal gré la simplicité divine. On aurait beau ajouter par mode de correctif que la justice et la miséricorde, quoique *réellement distinctes*, ne constituent pas deux entités différentes ; loin de remédier au mal, on ne ferait que l'aggraver, en soutenant à la fois deux propositions contradictoires. Si, en effet, la justice, la miséricorde et les autres attributs divins sont *réellement distincts* entre eux, ils constituent autant de réalités ou d'entités différentes. Si l'on suppose, au contraire, qu'ils constituent une seule entité, c'est qu'ils ne sont pas réellement distincts.

Donnons un autre exemple de distinction virtuelle emprunté à notre âme. L'âme humaine est unique en réalité, mais virtuellement multiple, car elle est tout à la fois raisonnable, sensible, et source de vie organique ; elle remplit donc trois sortes de fonctions et équivaut à trois âmes réellement distinctes qui seraient : l'une, principe de la vie rationnelle ; l'autre, principe de la vie sensitive ; la troisième, principe de la vie végétative. Nous pouvons donc la considérer tantôt sous un aspect, tantôt sous un autre, et former à son sujet des concepts divers, bref distinguer d'une *distinction virtuelle* ce qui est, en soi, une seule et unique substance.

Appliquons ces principes à la question posée plus haut. Faut-il admettre

entre les vertus théologiques une distinction *réelle et entitative*, ou une simple distinction *virtuelle et logique*? La réponse ne saurait être douteuse. Si l'on veut sauver la doctrine de l'Église relative au nombre ternaire des vertus théologiques — et il le faut à tout prix — on doit nécessairement admettre entre elles une distinction *réelle et entitative*.

En effet, c'est une vérité catholique, une vérité contenue clairement et explicitement dans la révélation, qu'il existe *trois* vertus théologiques, la foi, l'espérance et la charité. L'Apôtre est formel sur ce point : « *Nunc autem manent fides, spes, caritas* : TRIA HÆC (1). » Or, en n'admettant entre la foi, l'espérance et la charité qu'une *distinction virtuelle*, semblable à celle qui existe entre les attributs de Dieu, et, dans notre âme, entre le principe de la vie rationnelle, le principe de la vie animale et celui de la vie organique, on ne peut légitimement, correctement, affirmer qu'il y a *trois* vertus théologiques, de même qu'il n'est pas possible de dire qu'il y a *trois* âmes en nous, sans émettre une proposition condamnable et condamnée. Et la raison en est dans la nature même de la distinction virtuelle, laquelle, n'étant pas dans les choses, mais seulement dans les concepts, s'exerce sur une entité unique.

Un exemple vulgaire, mais qui peint bien la chose, rendra cette vérité sensible. S'il plaisait un jour à M^{gr} l'évêque de Vannes d'inviter à sa table M. l'abbé de Bellevue, le professeur de dogme de son grand séminaire, et l'auteur de *l'Œuvre du Saint-Esprit*, la distinction *virtuelle* qui existe entre ces personnages, autoriserait-elle à dire sérieusement que Sa Grandeur avait ce jour-là *trois* convives? Et fallut-il mettre *trois* couverts...?

Ainsi en est-il dans le cas qui nous occupe. Impossible de dire qu'il y a *trois* vertus théologiques, s'il n'existe entre elles qu'une distinction de raison. Car, partout où il y a nombre et pluralité, il faut admettre une distinction réelle; si la distinction est purement virtuelle, c'est l'indice d'une seule et unique entité. Puis donc que nous pouvons légitimement, que nous devons même affirmer qu'il y a *trois* vertus théologiques, il faut conclure qu'il existe entre elles, non pas une simple distinction virtuelle, mais bien une distinction *réelle et entitative*. Et, puisque le professeur de Vannes « croit avec toute l'Église à l'infusion, *au nombre*, et à la distinction des trois vertus théologiques », il ne lui reste plus, s'il veut être pleinement dans la vérité sur ce point, qu'à croire et à confesser, avec l'Église entière, que ces vertus sont autant de réalités ou d'entités distinctes. Il comprendra alors sans peine pourquoi l'Église parle toujours de la grâce et des vertus théologiques au pluriel, comme de choses réellement et essentiellement distinctes; pourquoi elle dit, par exemple, que

(1) I Cor., XIII, 13.

la justification ne consiste pas seulement dans la rémission des péchés, mais encore dans la sanctification et le renouvellement de l'homme intérieur par la réception volontaire de la grâce et des dons : *per voluntariam susceptionem* GRATIÆ, ET DONORUM. Quels dons? La foi, l'espérance et la charité; car toutes ces choses sont infusées en même temps : *HÆC OMNIA simul infusa accipit homo : fidem, spem et caritatem* (1).

J'ose espérer que M. l'abbé de Bellevue sera maintenant suffisamment édifié sur la nature de la distinction qui existe entre la grâce et les trois vertus théologiques réunies dans le juste. Il n'avait vu, paraît-il, cette question traitée nulle part, dans aucun théologien. Je lui en exprimai mon étonnement et ma surprise (2); car ce n'est pas un, ni deux théologiens plus ou moins obscurs qui en ont parlé, mais presque tous ceux qui ont eu à s'occuper des *vertus infuses*; presque tous enseignent en termes formels que la foi, l'espérance, la charité et la grâce sanctifiante sont des habitudes *réellement distinctes*. J'ai cité plus haut quelques noms, il me serait facile d'en allonger la liste. Si ces auteurs se bornent à affirmer entre ces diverses habitudes une distinction *réelle*, sans faire mention explicite de distinction *virtuelle*, la raison en est simple : c'est que la distinction réelle étant contradictoirement opposée à virtuelle, affirmer l'une, c'est nier l'autre.

Voilà, je suppose, un point définitivement acquis. Que devient dès lors la fameuse théorie qui prétend réduire à l'unité, à un seul tout, à une seule habitude, toutes les vertus et tous les dons versés dans notre âme avec la grâce? Elle ne peut plus se soutenir, elle est détruite, ruinée par la base et croule de toutes parts.

..

Faut-il en achever la démolition et faire, pour les vertus morales et les

(1) *Trid.*, sess. VI, cap. VII.

(2) A ce propos, il m'est pénible d'avoir à protester contre certaines paroles que me prête M. de Bellevue, car il a soin de guillemeter, comme s'il s'agissait d'une citation textuelle. A l'en croire, je l'aurais accusé « d'une ignorance qui dépasse les bornes de l'in vraisemblance ». Jamais je ne me permettrais un pareil langage; cette phrase malencontreuse n'est point de moi; elle ne reproduit ni ma pensée, ni l'expression employée pour la traduire. Et ce qui rend un tel procédé de polémique plus inexcusable, c'est que j'avais dû le signaler déjà une première fois à son auteur.

Et ce n'est pas seulement à mon égard que le théologien breton se permet des libertés extraordinaires; il impute également aux philosophes et théologiens scolastiques, sans doute pour amuser la galerie à leurs dépens, de prétendus cercles vicieux qui, en réalité, sortent tous des ateliers Bellevue. Il a pu se convaincre par lui-même que je ne me suis nullement appuyé sur la distinction réelle qui existe entre l'âme et ses facultés pour démontrer que la grâce ne se confond point avec les vertus. Détail curieux : c'est lui qui en appelle indûment à la philosophie pour résoudre ce problème théologique, et qui prétend que « toute la question dépend de la distinction à faire entre l'âme et ses facultés ».

dons du Saint-Esprit, un travail analogue à celui que je viens d'accomplir au sujet des vertus théologiques? Faut-il démontrer *ex professo* que ces qualités surnaturelles sont réellement distinctes, quoique inséparables, de la grâce et de la charité? Ce serait, après les preuves que j'en ai déjà fournies, encombrer sans grand profit les colonnes de la *Revue*, et donner à un débat, qui devrait être clos depuis longtemps, des proportions exorbitantes. Je me bornerai donc à ajouter ici quelques considérations de nature à faire ressortir combien M. de Bellevue fait fausse route en abandonnant, sur cette question, la doctrine traditionnelle.

Posons d'abord quelques points de repère. Il existait au moyen âge, à propos des vertus morales infuses, deux opinions contradictoires : l'une, qui affirmait leur existence; l'autre, qui la contestait, sous prétexte que les vertus acquises peuvent, en opérant sous l'empire de la charité, suffire à l'homme pour la sanctification de tous ses actes. Mais, depuis que le concile œcuménique de Vienne (1311) s'était prononcé pour le premier sentiment comme étant le plus probable et le plus conforme à l'enseignement des docteurs et des saints, depuis surtout que l'Église avait, dans son catéchisme officiel, déclaré positivement que le baptême confère non seulement la grâce, mais encore le très noble cortège de toutes les vertus qui vient s'y ajouter⁽¹⁾, les partisans de l'opinion négative étaient devenus de plus en plus rares, au point que M. de Bellevue lui-même ne craint pas d'écrire : « Toutes ces vertus — (les vertus infuses, théologiques et morales) — nous sont données avec la grâce. C'est le sentiment à peu près unanime des théologiens (2). »

S'il en est ainsi, qu'est-ce donc qui a pu déterminer le théologien breton à abandonner la doctrine commune pour se lancer dans une voie nouvelle, inconnue jusqu'à ce jour? Quelles raisons exceptionnellement graves ont pu l'amener à prendre une sorte de position intermédiaire entre les deux opinions jadis en conflit, à admettre, au moins verbalement, la collation de tous ces biens surnaturels, vertus et dons, sauf à les éliminer ensuite d'une façon sournoise, en les réduisant à une seule habitude qui serait la grâce ou la charité? En fait de raisons, il n'en apporte aucune, et le vrai motif de ce changement de front ne paraît être que les préjugés philosophiques de l'auteur, et la peur de ce qu'il nomme « les entités vertueuses ».

Toutefois, pour échapper à la qualification de novateur, il s'efforce de mettre sa théorie sous le patronage de saint François de Sales. Je lui ai prouvé qu'en cela encore il se faisait illusion. Il revient à la charge, et, ne

(1) Catech. Rom., de baptismo. « *Hinc autem (gratiæ) additur nobilissimus omnium virtutum comitatus, que in animam cum gratia divinitus infunduntur.* »

(2) *L'œuvre du Saint-Esprit*, p. 76.

sachant sans doute comment étayer ses affirmations, il se borne à citer quelques en-têtes de chapitres, sans s'apercevoir que ces titres eux-mêmes le condamnent. Ainsi, quand saint François de Sales montre (ch. II-V) « comment l'amour sacré rend *toutes les vertus* plus excellentes », et quel prix « il donne aux actions issues de lui-même et à celles qui *procèdent des autres vertus* (ch. VI) », il suppose manifestement l'existence de vertus distinctes de la charité; comment perfectionner ce qui n'existe pas? Au chapitre VII, à propos de la connexion des vertus, le saint docteur établit « que les vertus parfaites *ne sont jamais les unes sans les autres* »; quoi de plus clair contre l'unité d'habitude rêvée par le théologien breton?

Mais voici le chapitre VIII, chapitre décisif, et celui sur lequel compte M. de Bellevue, aussi a-t-il soin d'en souligner le titre : « *Comme la charité comprend toutes les vertus.* » Eh bien, là encore, il suffit de lire pour reconnaître à quel point le professeur de Vannes, en réduisant à une habitude unique l'armée des vertus infuses, s'éloigne du vrai sentiment de l'évêque de Genève. Celui-ci, en effet, comparant l'ordre de la grâce à celui de la nature, enseigne que, si Dieu fait jaillir dans l'homme *le fleuve* de la raison, qui se divise en quatre chefs ou courants pour arroser les quatre régions de l'âme par l'intermédiaire des quatre vertus cardinales, lesquelles « se divisent par après en plusieurs autres, afin que toutes les actions humaines puissent être bien dressées à l'honnêteté »; il fait pareillement sourdre dans le chrétien une fontaine surnaturelle, la grâce, laquelle comprend les trois vertus théologales de foi, d'espérance et de charité, et « épanche enfin ses eaux sur toutes les facultés et opérations d'icelles pour donner à l'entendement une *prudence céleste*, à la volonté une *sainte justice*, à l'appétit de convoitise une *tempérance sacrée*, et à l'appétit irascible une *force dévote*, afin que tout le cœur humain tende à l'honnêteté et félicité surnaturelle ». Voilà certes nettement articulé et le fait de l'existence des quatre principales vertus morales infuses, semblables, tout en étant supérieures, aux vertus cardinales acquises, dont elles portent le nom; et le fait de leur distinction réelle d'avec la charité, d'où « elles ~~fluent~~ *fluent* comme de leur source » (1) pour se répandre dans les diverses facultés humaines.

Est-il bien nécessaire maintenant d'expliquer en quel sens la charité *comprend toutes les vertus*? C'est d'abord, parce qu'on ne saurait la rencontrer dans une âme sans y trouver en même temps toutes les autres vertus infuses faisant pour ainsi dire cortège à leur souveraine. C'est encore, parce que la charité est, suivant l'expression de saint François de Sales, le principe de toutes les vertus; qu'elle en est, au dire de saint

(1) S. FRANÇOIS DE SALES. *Traité de l'amour de Dieu*. Manuscrit de la 1^{re} rédaction Ed. d'Annecy, t. V, p. 484.

Thomas, la racine et la mère (1), ainsi que le lien qui les rapproche et les unit, sans toutefois se confondre avec elles. Le tort de M. de Bellevüe est de vouloir identifier ce qui est simplement uni. Partir de cette expression, *la charité comprend toutes les vertus*, et en appeler à l'autorité du saint évêque de Genève, pour essayer d'établir « que les vertus morales infuses et la charité ne constituent entre elles toutes *qu'une seule habitude*, à savoir la charité elle-même, principe de tous les actes vertueux » (2), c'est se duper soi-même et vouloir duper les autres. Pas n'est besoin de tout réduire à l'unité pour que la charité soit le principe de tous les actes vertueux. Dès là qu'elle ordonne l'homme à la fin dernière, elle peut très légitimement être considérée comme le principe de toutes les actions qui peuvent être faites en vue de cette fin, ou bien parce qu'elle les produit elle-même, s'il s'agit de ses actes propres, ou bien parce qu'elle les « fait naître des autres vertus » par voie de commandement. *Caritas, in quantum ordinat hominem ad finem ultimum, est principium omnium bonorum operum, quæ in finem ultimum ordinari possunt* (3). En prétendant, avec M. de Bellevüe (4), que des actes formellement et spécifiquement distincts entre eux, comme sont les actes de justice, de force, de tempérance, d'humilité, de patience, etc., etc., procèdent tous, directement et immédiatement, d'un principe unique, qui serait la charité, on se met en contradiction manifeste avec les données les plus certaines de la philosophie qui distingue habitudes et facultés d'après leurs actes et leurs objets formels. Autant vaudrait dire que les actes de voir et d'entendre, quoique essentiellement différents, de même que différent leurs objets propres, la couleur et le son, peuvent néanmoins procéder d'une faculté unique, c'est-à-dire d'un seul et même sens. On n'avait point jusqu'ici songé à confondre la vue et l'ouïe.

Ce n'est pas tout. On enseigne en théologie (5), comme une vérité catholique, qu'il existe une certaine hiérarchie de perfection parmi les vertus, lesquelles, par conséquent, ne sont point égales entre elles. Non seulement dans la même espèce, elles sont plus ou moins parfaites suivant les individus, mais les espèces elles-mêmes comparées entre elles comportent

(1) « *Charitas est mater omnium virtutum et radix.* » I^a-II^æ, q. LXII, a. 1.

(2) *L'œuvre du Saint-Esprit*, p. 106.

(3) S. TH., I^a-II^æ, q. LXV, a. 3.

(4) *L'œuvre du Saint-Esprit*, p. 99. Voici ses paroles : « Il va sans dire que nous n'identifions pas quant aux actes la charité et les vertus morales. Un acte de charité sera toujours distinct d'un acte de tempérance et d'humilité. Il s'agit uniquement du principe qui produit ces actes divers. Nous soutenons que tous ces actes, quoique distincts par leur objet, procèdent du même principe, la foi et la charité; qu'en tous ces actes, c'est toujours la charité et la foi qui opèrent et se manifestent tantôt sous forme de force, tantôt sous forme d'humilité, de chasteté, etc. »

(5) Cf. S. TH., I^a-II^æ, q. LXVI.

une perfection plus ou moins grande. Ainsi, les vertus théologiques sont plus excellentes que les vertus morales. La prééminence sur la foi, l'espérance et tous les autres dons, appartient à la charité, comme le déclare l'Apôtre : *Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria hæc; major autem horum est caritas* (1). Parmi les vertus morales, la prudence l'emporte sur la force; la justice, la religion, la piété sur la tempérance, etc., etc. Or, si l'on admet l'hypothèse d'une vertu unique, que devient cette inégalité? Il ne peut plus en être question. M. de Bellevue dira-t-il encore, en cherchant à s'échapper par la tangente, qu'il s'agit entre nous non de la supériorité de la charité sur la foi et les autres vertus, mais de la nature de la distinction à faire entre ces diverses habitudes? D'accord. Mais, s'il est établi que certaines vertus sont plus grandes, plus excellentes que les autres, c'est donc qu'elles en sont *réellement* distinctes, et qu'il est, par suite, nécessaire d'admettre une vraie pluralité de vertus.

*
* *

Un dernier mot sur leur nombre. Pour étayer son système d'une vertu unique, M. de Bellevue invoquait dans son livre, il invoque toujours le prétendu « embarras dans lequel se trouvent les théologiens de l'opinion adverse dès qu'il s'agit de compter et de localiser toutes les entités vertueuses. » Qu'il me permette de lui dire respectueusement que, en fait d'embarras relatif au nombre des vertus, je n'en ai trouvé trace nulle part, si ce n'est chez M. de Bellevue lui-même. Si étrange que cela puisse paraître de la part de quelqu'un qui n'admet qu'une seule et unique vertu, la charité, c'est pourtant un fait incontestable. En voulant apprécier à sa façon la quantité « d'entités vertueuses » que doivent admettre ceux qui ne partagent pas sa théorie, il nous représente ces vertus tantôt comme formant un cortège « *immense, indéfini* », qui a quelque chose d'effrayant, tantôt — et cela dans la même page — comme étant « *en nombre déterminé*, car un nombre réel ne saurait être illimité (2). » Ce qui ne l'empêche pas d'ajouter plus loin que « les vertus acquises sont *d'un nombre indéfini*, tandis que la vertu infuse est une (3). » Qu'il commence donc par se mettre d'accord avec lui-même, avant de parler de l'embarras des autres.

Au surplus, cet embarras est purement imaginaire. Il suffit, pour s'en convaincre, de jeter un coup d'œil sur la partie de la *Somme théologique* consacrée aux vertus, ou même simplement sur la table des matières. Voilà pourquoi j'y avais renvoyé mon contradicteur, dans l'espérance qu'il trouverait de lui-même, et sans peine, la solution du problème en

(1) I Cor., XIII, 13.

(2) *L'œuvre du Saint-Esprit*, p. 90.

(3) *Ibid.*, p. 354.

question. Il paraît qu'il ne l'a point trouvée, car il insiste de plus belle, et me met « au défi de dire combien il y a de vertus, aussi bien d'après saint Thomas que d'après un théologien quelconque. » Défi puéril et qui fait sourire; car, pour résoudre ce problème qui paraît si ardu au théologien breton, pas n'est besoin de recourir à l'algèbre ou de faire appel à quelque savant mathématicien, il suffit largement de savoir compter jusqu'à... cent; ce qui ne semble pas requérir des connaissances bien exceptionnelles.

Mais, si le professeur de Vannes n'a pas trouvé dans la *Somme théologique* la solution qu'il y cherchait, il y a en revanche rencontré ce qu'il ne cherchait pas. Il a découvert, paraît-il, que saint Thomas n'était pas complet sur le chapitre des vertus. « On pourrait, dit-il, continuer indéfiniment (!?) sa longue, très longue énumération; et lui-même n'a certainement jamais pensé épuiser cette inépuisable matière. » M. de Bellevue avait déjà fait des découvertes semblables, et nous avait représenté saint Thomas essayant de compter les vertus infuses et reculant épouvanté devant le nombre, puis recourant à un expédient malheureux, qui consistait à confondre indûment les *vertus infuses* avec les vertus acquises, pour ne pas multiplier à l'infini les entités. Et tout cet échafaudage péniblement construit reposait sur... un contresens (1).

En attendant que mon contradicteur ait montré le bien fondé de ses nouvelles découvertes, qu'il ait complété la *Somme*, ou du moins énoncé quelques-unes des innombrables vertus passées sous silence par saint Thomas, il me permettra de m'en tenir à l'énumération du saint docteur que je considère, jusqu'à preuve du contraire, comme définitive; car elle est tout ensemble l'œuvre du temps et du génie.

FR. BARTHÉLEMY FROGET,
des Frères Prêcheurs.

DE GEMINO PROBABILISMO LICITO

RÉPONSE AU R. P. WOUTERS, C. SS. R.

Au mois de mars dernier, parut dans la *Revue Thomiste* (p. 104) le compte rendu que le R. P. Wouters C. SS. R. a fait de ma dissertation : « *De Gmino Probabilismo licito* ». A ma prière, le T. R. P. Directeur de cette savante *Revue* m'a gracieusement permis d'y répondre. Je le remercie de sa bienveillance, qui dénote une largeur d'esprit et un amour de la vérité dignes de tout éloge. D'ailleurs, une discussion sérieuse et courtoise ne peut que plaire aux nombreux lecteurs de la *Revue Thomiste*.

(1) On peut voir dans la *Revue Thomiste*, juillet 1902, p. 337, l'exposé de la déconvenue du théologien breton.

I

Après un court exposé de ma dissertation, le Rév. Père énonce ses observations critiques. « Je remarque : au sujet de la *certo* probabilior, PLUSIEURS Equiprobabilistes répondront : *d'abord*, qu'elle oblige en conscience, non pas pour ce motif qu'elle est ou probabilissima, ou bien moraliter ou quasi moraliter certa; *ensuite*, qu'elle obligerait, lors même qu'elle ne serait ni probabilissima, ni moraliter ou quasi moraliter certa, NI NOTABILITER *probabilior*; *enfin* (et en ce point les objectants sont d'accord avec la plupart des Probabilistes) *qu'en fait* elle n'est nécessairement ni probabilissima, ni moraliter ou quasi moraliter certa. » (*L. c.*, p. 105).

1. Je remarque à mon tour, *d'abord*, que le Rév. Père dit très bien : « ~~plusieurs~~ Equiprobabilistes répondront... » En effet, BEAUCOUP d'autres pensent ~~différemment~~, par exemple, pour ne citer que des Rédemptoristes, Panzutti, Schmitt, Haringer, Konings, Marc, Aertnys (1). Cet aveu du Rév. Père est un premier pas vers l'abandon de l'interprétation *traditionnelle* de la doctrine de saint Alphonse.

2. Je remarque *ensuite*, que je ne saurais assez louer la *franchise* avec laquelle le Rév. Père avoue « que l'opinion *certo* probabilior obligerait lors même qu'elle ne serait ni... *notabiliter* probabilior ». Toutefois ce nouvel aveu prouve que le Rév. Père se sépare, non seulement des anciens Equiprobabilistes que je viens de citer, mais encore de saint Alphonse et du bon sens. Et ce divorce, faut-il le dire, est beaucoup plus grave.

En effet, j'ai démontré dans ma dissertation « De gemino... » que les anciens Equiprobabilistes admettent l'*identité pratique* de l'opinion *certo* probabilior et de l'opinion *probabilissima*. Or, une opinion ne saurait mériter le *qualificatif de probabilissima*, à moins d'avoir un excès *notable* de prépondérance. Bérardi, que le Rév. Père cite en note, ne contredit pas cette doctrine.

Quant à saint Alphonse, sa pensée est très explicite sur ce point. « Advertendum, dit-il, quod cum opinio est *non dubie*, sed *certe* probabilior, *tunc quoque* est *notabiliter* probabilior. » (H. A., Tr. I. n. 34.) Et ailleurs : « si excessus est *certus*, est quoque *notabilis*. » (Corr. spec., Epist. ccxix). En voici la raison, toujours d'après saint Alphonse : Propterea quia *si non esset notabilis*, nec *certus* quidem esset, sed *ambiguus* et *dubius*. » (*L. c.*) La conclusion s'impose : « Assero, dit le saint Docteur, sententiam *certe* probabiliorem EAMDEM esse ac *notabiliter* probabiliorem. » (*L. c.*)

(1) Voir ma Diss. *De Gemino Prob. lic.*, p. 85.

Au reste, le grand Moraliste avait le *bon sens* pour lui. Si l'évidence est le critère universel de la vérité et de ses diverses manifestations, une opinion ne saurait être *vraiment certe* probabilior, quand son excès de prépondérance n'est pas *évident*. Or, un excès de cette nature ne se conçoit qu'à condition d'être *notable*. Par conséquent, prétendre qu'on puisse être *certain* de la probabilitiorité d'une opinion dont l'excès n'est pas *évidemment notable*, c'est vouloir un effet sans *cause proportionnée*. Saint Alphonse était donc mieux inspiré que le R. P. Wouters, qui, en se séparant témérairement de son illustre Maître, s'est volontairement acculé dans un impasse.

En effet, en proclamant l'obligation d'une opinion *certe* probabilior, dont la prépondérance n'est pas *notable*, le Rév. Père parle ou d'une supposition de choses *impossibles*, ou d'une théorie manifestement *rigoriste*. Or, la première hypothèse, peu digne d'un esprit *pratique* et *sérieux*, est la conséquence logique des principes qu'il a posés ; la seconde hypothèse ne sied pas à un disciple de saint Alphonse, qui a toujours rejeté l'obligation de suivre une opinion dont l'excès n'est pas *notable*, comme nous venons de le voir : « propterea quia *si non esset notabilis...*, esset *dubius*. » Il n'y a pas de moyen terme possible. Or, un excès douteux, quoique *probable*, ne suffit pas pour imposer une obligation, à moins que le Rév. Père ne veuille suivre la doctrine des adversaires *rigoristes* du grand Docteur.

3. Je remarque *enfin*, que le Rév. Père a tort d'affirmer que l'opinion *certe* probabilior, telle que l'entend saint Alphonse, « n'est pas en fait nécessairement *moraliter* ou *quasi moraliter certa* ».

Écoutons la parole du Maître : « Quando opinio est *certe* probabilior, tunc lex non est amplius dubio *stricto* dubia..., *sed est moraliter certa*. » (H. A., Tr. I, n° 31.) Évidemment, il ne s'agit pas ici d'une certitude morale *stricte*, mais d'une certitude morale *au sens large*. Or, le texte de saint Alphonse est formel : « *sed est moraliter certa* ».

En vain le Rév. Père invoque les paroles du saint Docteur citées dans sa théologie morale : « Sed est moraliter aut quasi moraliter certa; *saltem* nequit dici amplius *stricte* dubia » (L. I, n° 56.) Ce texte ne se trouve plus dans les *dernières* éditions de la théologie morale de saint Alphonse. Le Rév. Père était donc son assertion sur un fondement assez faible. Au reste, saint Alphonse a sagement supprimé ce texte *moins clair*, pour le remplacer par une preuve qui n'est rien moins que favorable au Rév. Père.

En désespoir de cause, le Rév. Père cite en sa faveur les RR. PP. Jansen, Ter Haar et... ses propres écrits. Cette citation n'est pas plus heureuse que riche. Il ne s'agit pas de savoir si l'opinion *certe minus* probabilis peut encore être appelée *logiquement* probable. J'ai traité longuement ce point dans ma dissertation récente : « *De Genuino morali systemate S. Alphonsi* », priant les savants Pères Dominicains d'étudier cette question à la lumière

des principes de saint Thomas et des scolastiques : elle est digne des disciples les plus autorisés de l'Ange de l'École. Au reste, d'après Noldin S. J., que cite le Rév. Père, cette question est moins *morale* que *philosophique*. Bref, il s'agit de savoir, si, d'après saint Alphonse, l'opinion *certe* probabilior est moralement certaine, *sensu lato*, et, comme telle, obligatoire.

Le P. Ter Haar C. SS. R., de l'aveu du Rév. Père, « s'est occupé de cette question pendant de longues années ». Or, ce docte et grave auteur n'hésite pas à dire que « æquiprobabilistæ *libenter* concedunt, legem, ut obliget, DEBERE esse moraliter certam, certitudine illa late dicta » (*De syst. mor. Ant. Prob.*, n° 4). Et un peu plus loin, ce même auteur conclut : « Passim docet (S. Alphonsus) opinionem pro lege, quoties alicui est *certa* probabilior, per se (id est, propter illam majorem probabilitatem), adeoque semper evadere *moraliter aut quasi moraliter certam, certitudine illa late dicta*. » Est-ce assez clair ? Inutile d'ajouter que le R. P. Ter Haar, ainsi que son docte confrère et compatriote, le R. P. Aertnys, n'admettent point d'autre opinion *certe* probabilior, que celle qui est *notabiliter* probabilior.

Toutefois, le Rév. Père ne craint pas de conclure : « Ainsi s'effondre par la base l'édifice projeté de la réconciliation. » N'ai-je pas le droit de conclure à mon tour : ainsi s'effondrent par la base les efforts du Rév. Père pour combattre la réconciliation. — Mais continuons notre analyse.

II

« J'ajoute, dit le Rév. Père, pourquoi saint Alphonse aurait-il tant combattu le probabilisme..., si en pratique il n'y aurait pas de différence entre le probabilisme et le système qui enseigne que la *certe* probabilior oblige en conscience ? » (P. 105-106.)

Je réponds que la raison en est fort simple. Le mot *probabilisme* est un terme *générique*. Or, tout genre suppose des *espèces*; et l'espèce de probabilisme que saint Alphonse a combattue, est celle qu'il jugeait *laxe*, parce qu'elle admettait la licéité de l'opinion *certe et notabiliter minus* probabilis. Quant au probabilisme *modéré* (1), saint Alphonse et Innocent XI ne l'ont jamais combattu. La question du Rév. Père est donc fort *ingénue*, basée sur un *sophisme* par trop vulgaire.

(1) Le R. P. Mandonnet O. Pr. dit à propos de la manière de qualifier saint Alphonse : « Je ne crois pas que le titre d'équiprobabiliste qu'on lui donne communément soit très bien choisi. » (*L. c.* p. 17, note 2.) Saint Alphonse a donné pour titre à ses dissertations : « De usu *moderato* opinionis probabilis. » La dénomination de Probabiliste *modéré* paraît donc mieux choisie.

Le Rév. Père continue : « Nous ne partageons pas le sentiment de ceux qui accordent au projet de De Caigny des chances de succès. » (P. 106.) Je le regrette bien vivement, non pas pour moi, mais pour le Rév. Père. Une double consolation me reste : l'une, de n'avoir rien négligé pour amener une réconciliation, si désirable à tous égards, entre Probabilistes et Équiprobabilistes; l'autre, de voir tant de doctes et pieux théologiens proclamer hautement la *possibilité* et l'*utilité* de cette réconciliation. Ceux qui sont au courant de cette controverse verront, par la lecture de mes deux Dissertations récentes, avec quelle délicatesse j'ai ménagé les susceptibilités des dignes fils de saint Alphonse, sans néanmoins sacrifier les droits sacrés de la vérité. Parmi les Probabilistes, les RR. PP. Lehmkühl S. S. (1) et Nöldin S. J. (2) admettent que, selon saint Alphonse, on doit suivre l'opinion *certe et notabiliter* probabilior. Par conséquent, aucune raison *sérieuse* ne s'opposait à une généreuse et loyale réconciliation. Aussi, le public *impartial et intelligent* saura faire la juste part des responsabilités.

Il est vrai que, pour se disculper, le Révérend Père ajoute que « mon Opuscule ne tient compte ni du *véritable état de la question*, ni du *vrai principe sur lequel l'équiprobabilisme repose* ». (L. c.)

Quant au *premier* grief, je prie le Rév. Père de méditer les paroles suivantes de saint Alphonse, qui n'ignorait pas, je crois, le *véritable état de la question* : « Quæstio tantum esse potest, observe le saint Docteur, an in quolibet dubio morali possideat lex, an libertas. Antiprobabilistæ dicunt semper legem possidere; nos vero dicimus aliquando possidere legem, aliquando libertatem, nempe cum lex non est adhuc promulgata. Casu igitur quo possidet lex, pro ea standum est; si vero possidet libertas, standum pro libertate. » (*Th. Mor.*, l. I, n. 26.) Or, mes deux Dissertations n'ont d'autre objectif, que celui d'*élucider* cette question dans un sens de *conciliation*.

Quant à l'*autre* grief, je me demande de *quel* Équiprobabilisme parle le Rév. Père; est-ce du système de saint Alphonse? ou est-ce du système que suit le Rév. Père lui-même? Le vrai principe sur lequel repose le Probabilisme du saint Docteur est, comme nous venons de l'entendre de sa propre bouche, le principe de *possession*. Le R. P. Gaudé C. SS. R (3) et le cardinal d'Annibale (4) en pensent de même. Aussi, les paroles suivantes du Rév. Père m'ont fort surpris : « Ce principe n'est pas, ainsi que le P. De Caigny l'affirme : *in dubio stricto melior est con-*

(1) Voir la Revue : « *Pastor bonus* » (décembre 1901, p. 136), compte-rendu de ma Dissertation.

(2) *Quæst. Mor.* (n. 179, 2.)

(3) *De Mor. syst. s. Alph.* (n. 31).

(4) *Summ. Theol. mor.* (l. I, n. 263, nota 1).

dilto possidentis (duquel on peut bien conclure à l'existence de la liberté *in dubio stricto*, mais non pas à l'obligation de la *certo probabilior*). » Franchement, je ne m'attendais pas à une critique de ce genre. D'après saint Alphonse, on ne peut conclure à l'existence de la liberté, *in dubio stricto*, que lorsqu'il s'agit de l'existence de la loi ; si le doute *strict* cesse, ce qui *pratiquement* n'arrive que dans le cas d'une opinion *certe et notabiliter probabilior*, c'est le *possesseur*, loi ou liberté, qui obtient gain de cause. Voilà la doctrine du saint Docteur.

Mais voyons en vertu de quel principe le Rév. Père prouve l'obligation d'une opinion *certe*, *SED MINIME NOTABILITER probabilior*. « Ce principe, dit-il, est le suivant : Je dois tendre à mettre mon action en harmonie avec l'ordination indépendante de Dieu au sujet de cette action, soit que cette ordination soit permissive, soit qu'elle soit impérative ou prohibitive. » Je me demande où saint Alphonse, d'ordinaire si *clair*, aurait enseigné ce principe *obscur* ? Le Rév. Père dira peut-être, d'accord avec quelques Équiprobabilistes de fraîche date, que le saint Docteur enseigne que « *ubi veritas clare inveniri nequit, tenemur amplecti saltem illam opinionem quæ propius ad veritatem accedit* ». (*Th. Mor.*, liv. I, n. 56.) Très bien ; mais je me permettrai d'observer, d'abord, que saint Alphonse ajoute *immédiatement*, qu'il n'entend parler que d'une opinion *certe et notabiliter probabilior* ; et ensuite que, d'accord avec saint Thomas, il enseigne *explicitement* que « *nullus ligatur per præceptum aliquod, nisi mediante scientia illius præcepti* » (*L. c.*, n. 65.) Donc, tant que la vraisemblance, *plus ou moins grande*, ne s'élève pas au degré d'une opinion *certe probabilior*, produite par l'évidence d'un excès *notable*, nous conservons notre liberté. Par conséquent, tant que le Rév. Père n'aura pas détruit cet argument irréfutable, d'accord avec saint Thomas et saint Alphonse, les Probabilistes modérés diront que le Rév. Père s'appuie sur une *pétition de principe*, comme je l'ai démontré, plus au long, dans ma récente Dissertation : « *De genuino morali systemate sancti Alphonsi*. »

III

Un mot de conclusion. Plus d'un lecteur sérieux se demandera, peut-être, pourquoi le Rév. Père est si opposé à cette louable réconciliation ? Si c'était par amour du Maître, on le comprendrait sans doute. Mais ne dirait-on pas qu'il aime mieux se séparer de saint Alphonse, que de se réconcilier avec des Probabilistes, [tels que Lehmkühl et Noldin ? En tout cas, je crains que son opposition systématique ne soit sévèrement jugée

par des critiques impartiaux. En effet, ne rappelle-t-elle pas au souvenir *ces opinions* dans lesquelles, au dire de saint Alphonse, « *Maximam partem sibi vindicat sensus proprius, sive passio, et non ratio* » ? (Diss. an. 1755, n. 49.) Aussi, je ne sais si les Rédemptoristes voudront suivre leur confrère sur cette pente. Ce ne serait d'ailleurs pas la première fois, qu'un Rédemptoriste dise d'un de ses confrères : « *ipsum hallucinari*. » Le sacrifice peut être pénible ; mais la vérité avant tout, et on s'honore en la défendant malgré toute autre considération.

Je termine par ces paroles du Révérend Père Le Bachelet, S. J. : « Puissent les nombreuses études parues depuis quelques années, la plupart dans un esprit de conciliation fort louable, contribuer à une *entente parfaite, si désirable pour le plus grand bien des âmes et pour le repos des esprits dans la vérité* ! » (*La Quest. Lig.*, p. 240.) C'est le vœu le plus cher de mon cœur.

Dom MAYEUL DE CAIGNY, O. S. B.

Rio de Janeiro, Mosteiro de São Bento.

LA VIE SCIENTIFIQUE

A L'UNIVERSITÉ D'OXFORD

Le 28 octobre dernier, l'un de nos collaborateurs, le R. P. Sertillanges, était reçu comme membre de la Faculté de philosophie de l'Institut catholique de Paris, à l'Université protestante d'Oxford, et admis à y prononcer une conférence dont le texte vient de paraître.

Voici en quels termes le révérend Père rendait compte à Mgr Péche-nard, dès le lendemain de son retour, de son intéressant voyage.

MONSEIGNEUR,

J'ai la joie de vous annoncer que l'Institut catholique, quoique bien indignement représenté, vient d'obtenir à Oxford, dans l'un de ses membres, un succès de sympathie auquel j'étais très loin de m'attendre.

Un court séjour à Londres, sans me renseigner bien à fond, m'avait donné à penser, au cours de longues conversations avec des hommes éminents, qu'il y avait quelque chose à faire et quelque chose à dire.

J'arrivai à Oxford pénétré de cette pensée et convaincu que je trouverais, pour l'exploiter, un terrain suffisamment favorable. Mais jamais il ne me fût venu en l'idée qu'on pût toucher, en face d'un auditoire protestant, et avec une franchise aussi entière, et dans un élan de sympathie largement partagée, au fond des choses qui nous divisent.

Devant parler de choses souverainement délicates, j'avais écrit ma conférence; j'en avais devant les yeux, en parlant, un résumé très complet, supposant bien que la sagesse la plus élémentaire me commandait de m'y tenir.

Je ne m'y suis pas tenu.

La communication parfaite des pensées et des cœurs, pendant cette heure un quart de parole, m'a entraîné bien loin de ce que j'avais prévu. Au fond, à travers ce cadre historique : l'état présent de l'Église de France au point de vue intellectuel, la vraie question qui se posait et les vrais acteurs en présence, c'étaient l'*Église catholique* d'une part et le *Libre Examen* de l'autre.

Or, leur situation réciproque, leurs droits, leurs devoirs, leurs fautes ou celles des hommes qui les représentent, ont été débattus avec une liberté de cœur et une soumission au vrai qui me sont allés au fond de l'âme.

Une circonstance favorisait ce rapprochement inattendu et — je le crains, hélas — transitoire, c'est le caractère intime de la réunion, et le haut patronage d'un homme considérable et universellement vénéré : le D^r Sanday.

C'est dans les salons de ce haut dignitaire de l'Église anglicane que devait avoir lieu la conférence. On s'y rendait sur invitations personnelles, et celles-ci n'avaient joint que des hommes capables de comprendre la pensée hautement désintéressée et sympathique des organisateurs.

Quatre-vingts ou quatre-vingt-dix assistants, tous de marque, répondirent à l'appel de *Canon Sanday*, et avant que la parole fût donnée au conférencier, son hôte voulut lui adresser — pour lui, pour l'Institut dont il est membre, pour l'Ordre dont il est le fils, pour le clergé français tout entier, — des paroles d'une bienveillance et d'une cordialité extrêmes, que soulignèrent encore d'unanimes et fréquents applaudissements.

La conférence elle-même débuta, ainsi que je l'ai dit, par des questions de fait; on y fut confiant, puisqu'on savait y être sympathique; mais l'attention éveillée et les sympathies avivées par certaines remarques et certains traits particulièrement en situation amenèrent des développe-

ments auxquels je regrette de donner ce nom banal, et qu'assurément je serais impuissant à transcrire, car il y faudrait mettre et le ton fraternel arraché à l'orateur par la confiance régnante, et l'attitude de l'auditoire qui soulignait de son recueillement et de ses bravos contenus chacune de ses déclarations.

Tout ce que je tiens à dire, c'est que j'ai éprouvé là une fois de plus l'efficacité certaine, auprès des hommes de cœur, d'une certaine méthode apologétique que je voudrais bien faire mienne : Aller à l'adversaire mains tendues, et rien que la vérité sur les lèvres ; proclamer celle-ci sans timidité, sans faux semblants ni équivoques ; la poser sur son piédestal ; mais éviter comme le feu de confondre sa cause avec la cause d'un homme ou d'un groupe. Reconnaître partout le vrai et le faux, le juste et l'injuste : l'injuste et le faux même chez nous, le vrai et le juste même chez l'adversaire, et ne donner à celui-ci qu'une impression, celle de vouloir son bien et le bien, non celle de défendre qui que ce soit, ou de faire triompher quoi que ce soit.

Au sujet de l'union, si désirable et si désirée de notre grand Pape, entre l'Église mère et les Églises dissidentes, je me permis de décrire à mes auditeurs ce que devait être, à mon sens, l'attitude — non des pouvoirs constitués, ce qui dépasse nos compétences, mais l'attitude réciproque des catholiques et des protestants sur le terrain qui leur est propre ; et après avoir indiqué et caractérisé de mon mieux les *impedimenta* qu'on pourrait écarter, je conclus par cet apparent paradoxe que signerait, je pense, tout homme habitué si peu que ce soit aux débats religieux ou politiques : Il ne resterait plus alors à régler que peu de chose : l'essentiel.

Je fus compris. Tout le monde convint que l'essentiel n'est pas en effet ce qui divise le plus ; mais que ce qui divise et rend inextricables les situations, ce sont les questions de personnes, les questions de races, les questions de mots, les questions d'amour-propre, les malentendus de toute sorte.

J'ose vous demander, dis-je alors à mon auditoire, d'écarter en vous-mêmes et de travailler à écarter chez les autres tous ces obstacles. Nous sommes nombreux, parmi les catholiques, à vouloir faire de même. Si nous réussissions, il y aurait en présence, non plus une forêt de lianes inextricables, mais deux arbres, auxquels il suffirait d'appliquer de faciles procédés d'analyse pour savoir dans lequel des deux s'épanouit le grain de sénévé de l'Évangile. Vous pensez que c'est le vôtre ; moi j'affirme que c'est le mien ; mais je répète que sur ce point, quelque décisif qu'il soit, l'entente serait facile, le terrain une fois déblayé. Que tous les cœurs chrétiens s'y emploient de part et d'autre, et peut-être un jour verra-t-on réalisée la volonté du Maître : Un seul troupeau, un seul pasteur.

La conférence achevée, un des auditeurs se leva pour répondre au nom de tous, et il le fit en des termes tellement flatteurs, tellement cordiaux que j'eusse été confus, et grandement, s'il n'eût pas été clair et accepté de tous que les paroles que je recueillis s'adressaient en réalité à d'autres. Elles s'adressaient à l'ordre de Saint Dominique, dont l'Université d'Oxford n'a pas oublié le concours ; elles s'adressaient à l'Institut catholique, dont les membres les plus éminents, depuis M^{sr} d'Hulst jusqu'à ce jour, ont été nommés et acclamés avec instance ; elles s'adressaient à tout le clergé français, dont on suit les travaux, au delà de la Manche, et dont on guette l'état d'esprit avec une attention que nous ne soupçonnons pas toujours.

Le renouveau d'études qui se manifeste chez nous intéresse, ou pour mieux dire passionne. Les longues patiences et les reculs partiels étonnent davantage, et ce ne fut pas le moins important de ma tâche que d'aider quelques-uns de mes auditeurs à les comprendre mieux, à les approuver même, en ce qui regarde la marche générale de l'Église, à les excuser, en tout cas, dans la mesure où quelques individualités ont besoin d'excuse.

Bref, tout m'oblige à penser qu'en raison de circonstances indépendantes à coup sûr de mon humble personne, mon séjour à Oxford n'aura pas été inutile à quelques âmes.

J'ai voulu, Monseigneur, vous faire part de cette joie, en faire part à mes collègues, et je vous prie d'agréer, Monseigneur, l'hommage de mon respectueux dévouement.

FR. D. SERTILLANGES,
O. P.

LA PHILOSOPHIE EN AMÉRIQUE

DEPUIS LES ORIGINES JUSQU'À NOS JOURS

(Suite.)

III. — *Influence de la Philosophie allemande :*

Le Transcendentalisme dans la Nouvelle-Angleterre.

Jusqu'au début du XIX^e siècle, l'Allemagne, qui avait cependant largement contribué au peuplement des colonies (1), n'avait exercé aucune

(1) Sur cette intéressante question de la proportion des races immigrées aux États-Unis, on peut consulter *l'Ame américaine* par Ed. de Nevers (Jouve et Boyer, Paris), vol. I.

influence intellectuelle sur la pensée et l'esprit de la future nation américaine. « A peine, en 1800, aurait-on pu trouver un seul ouvrage en allemand dans tout Boston (1). »

Plongée depuis plusieurs siècles dans une somnolence intellectuelle, qui était la conséquence de son morcellement politique et de son manque d'unité, l'Allemagne n'avait pas encore repris conscience d'elle-même. Elle n'avait pas encore commencé ce mouvement de cristallisation autour de l'état prussien, dont le siècle qui vient de finir a vu l'accomplissement ; elle n'était qu'un aggrégat de principautés autonomes et hostiles, caractérisées par la préservation de l'esprit féodal, et, conséquemment, des procédés tyranniques et disciplinaires qui dévouaient à un régime tout militariste ses populations grossières et laborieuses.

Les Américains assez instruits pour la connaître, ne pouvaient la concevoir à cette époque, que comme une terre pauvre, âpre et rugueuse, incapable de faire germer autre chose que des soldats ou des garçons de ferme.

Et, cependant, moins de quarante ans après, à la mort de Channing, « il n'y avait pas à Boston, cette capitale intellectuelle de l'Amérique du Nord, d'hommes d'éducation, qui ne fussent en état de parler d'abondance de la philosophie allemande, de la littérature allemande, de la musique allemande (2) ».

En moins d'un demi-siècle, la révolution avait donc été complète. L'esprit germanique avait imposé son autorité à la société intellectuelle dans la Nouvelle-Angleterre, la seule région, à vrai dire, où il y eût alors, en Amérique, une société intellectuelle.

Que s'était-il donc passé ? Stimulée par le grand effort de la réaction nationale contre l'hégémonie française, et par l'ascendant grandissant de la Prusse, dans laquelle on pouvait déjà pressentir le noyau autour duquel allaient se grouper ses éléments dissociés, l'Allemagne, dans ce réveil imprévu d'une grande race assoupie, avait vu éclore à la fois toutes ses grandes gloires. Les Lessing, les Schiller, les Goethe, lui avaient créé une littérature nationale ; Kant, Fichte, Schelling, Hegel avaient révélé dans le génie germanique une puissance d'abstraction et de synthèse qui l'élevait à la hauteur du génie grec, sans lui donner toutefois cette pondération classique qui est la forme propre de ce dernier. Partout, dans le domaine intellectuel et artistique, une fermentation productrice s'était emparée de la race entière.

Bientôt, l'éclat surprenant qui avait soudainement jailli du sein des ténèbres, avait illuminé les peuples avoisinants ; le concert harmonieux

(1) *Literary History of America*, par BARRETT WENDELL, liv. V, § 5.

(2) *Ibid.*

qui avait inopinément éclaté au milieu du silence, avait roulé ses échos vers toutes les plages.

L'Amérique, elle aussi, peuple neuf, terre lointaine, s'était colorée des reflets de ce resplendissement, avait répercuté en une vibration harmonique cette voix nouvelle et inconnue où il lui semblait trouver pourtant, du fait de la parenté latente des races, une sonalité sympathique et comme un accent de famille.

Il est intéressant de suivre, en particulier, le développement des progrès de la philosophie allemande aux États-Unis.

La toute première notice relative à la philosophie critique qui avait vu le jour en ce pays fut, nous apprend le professeur Creighton, celle qui fut insérée, en 1798-1799, dans la réimpression américaine de la troisième édition de l'*Encyclopædia Britannica*. L'article avait pour auteur un clergyman épiscopalien écossais, George Gleig, plus tard évêque de Brechin. Avouant ne posséder qu'une connaissance très imparfaite de la langue allemande, cet auteur nous apprend qu'il a eu recours aux lumières d'un « Français illustre », à la fois maître des deux langues en même temps que « métaphysicien profond », lequel lui a fourni l'exposé de la philosophie de Kant qu'il reproduit, en l'accompagnant de ses notes personnelles.

En fait, l'exposé, quoique peu bienveillant, est aussi exact qu'on pouvait l'attendre, mais les remarques critiques dont l'accompagne le Dr Gleig sont sans valeur et sans rapport avec la vraie doctrine kantienne.

Il ne semble pas que cet essai ait exercé aucune influence sur les esprits, et il ne demande à être mentionné que pour mémoire (1).

En réalité, la pensée allemande fut introduite aux États-Unis par une double voie. *Indirectement*, elle y pénétra à la suite des écrits des philosophes éclectiques français et surtout des anglais Coleridge, Carlyle et Wordsworth; *directement*, elle y fut importée par des « scholars » américains, et par les nombreux étudiants qui, à partir de 1815, inaugurèrent cet exode régulier vers les universités allemandes, qui est encore et plus que jamais à l'heure présente, le complément obligé de toute éducation intellectuelle soignée, et comme la condition indispensable de toute autorité et de tout succès.

L'*éclectisme français* des Cousin, des Jouffroy, des Benjamin Constant, eut, lui aussi, aux États-Unis sa période de vogue et de faveur. Il y fut accueilli comme une réaction contre Locke et le Réalisme de l'école écossaise.

(1) *Philosophy of Kant in America* (J. E. Creighton).

En 1834, le professeur *C. S. Henry* (1804-1884) traduisit, sous le titre de : *Elements of Psychology*, les brillantes conférences de Cousin sur Locke. Cet ouvrage eut jusqu'à quatre éditions. Plus tard, O. W. Wight traduisit également (1851), en deux volumes, l'*Histoire de la Philosophie moderne* du même auteur; elle eut en Amérique deux éditions. Le professeur H. P. Tappan que nous avons déjà mentionné, et George Ripley, dont nous reparlerons plus loin, travaillèrent également dans la même direction. Ce dernier édita les *Mélanges philosophiques* de Cousin avec une importante introduction, « qui attira l'attention des cercles littéraires » (1).

L'influence de l'Éclectisme français baissa bientôt et s'éteignit dans le Nouveau Monde comme dans l'Ancien, mais non sans avoir contribué dans une certaine mesure à familiariser l'esprit américain avec les spéculations germaniques. « Un temps, toutefois, les noms de Jouffroy et de Cousin avaient été aussi familiers aux oreilles yankees que ceux de Locke, de Descartes ou de Kant » (B. Wendell) (2).

Cependant, les auteurs qui contribuèrent le plus efficacement à ce résultat furent, sans contredit, les écrivains anglais Wordsworth, Carlyle et surtout Coleridge.

Samuel Taylor Coleridge (1772-1834), — mieux connu à l'étranger comme l'un des poètes *lakistes*, — bien qu'ayant beaucoup perdu aujourd'hui de son prestige, n'en fut pas moins, à son époque, une des personnalités les plus remarquables du monde littéraire, et comme une puissance intellectuelle dans son milieu. Les insuffisances même de son génie créaient l'impression d'une inspiration divine et d'une mystique splendeur. A la fois essayiste, journaliste, politicien, poète, dramaturge, métaphysicien, théologien, etc., etc., celui que ses fidèles appelaient le « jeune homme éternel », « l'enfant divin », fut le premier à populariser en Angleterre la nouvelle philosophie allemande.

En 1798, Coleridge était allé, en compagnie de Wordsworth, passer en Allemagne quatorze mois, qu'il avait employés à se perfectionner dans la connaissance de la langue et à se mettre au courant des idées alors répandues outre-Rhin. Il était entré notamment en relations avec Eichhorn, Tieck et Schelling, lequel eut, de son propre aveu, une grande influence, d'ailleurs passagère, sur ses idées.

En 1817, il publia sa « *Biographia litteraria* » et, en 1825, les « *Aids to Reflection* » dans lesquels il donne un exposé du système kantien dans

(1) *Transcendentalism in New-England*, par Octavius Brooks Frothingham (New-York, Potnam, 1876), excellent ouvrage qu'on ne peut se dispenser de consulter pour l'étude du mouvement transcendantaliste aux États-Unis.

(2) *A literary History of America*, par BARRETT WENDELL (Boston, 1900).

une formule qui lui est particulière et qui se ressent de l'influence de Platon et de Jacobi, ses maîtres favoris.

Le retentissement de ses paroles fut énorme, aussi bien en Amérique qu'en Angleterre, et, dès 1830, Noah Porter, dans un article de la « *Bibliotheca Sacra* » donnait à ces doctrines que discutaient contradictoirement la plupart des grandes revues, son enthousiaste adhésion.

En 1851, *Thomas Carlyle*, l'historien philosophe, qui avait d'abord été le grand pontife de la philosophie nouvelle, se plut à ridiculiser Coleridge avec sa philosophie de « *l'om-in-ject*, et du *sum-in-ject* » ; il avait été cependant lui-même, à une époque antérieure, le disciple fervent de la nouvelle école ; l'influence de son génie n'avait pas peu contribué à autoriser les conceptions allemandes dans les milieux de langue anglaise, et lui-même, il s'était comparé à un « taureau sauvage embourbé dans les marais de la Germanie. »

William Wordsworth, enfin, eut, lui-aussi, sa part dans cette œuvre de diffusion : il devint en Amérique l'objet d'une étude sympathique, non seulement comme poète, mais comme représentant de la philosophie critique, à la suite d'un article de F. H. Hedge en 1837, dans le « *Christian Examiner* », qui contenait un essai sur Coleridge et la philosophie allemande (1).

Le professeur *James Marsh* (1794-1842), président de l'université du Vermont, qui réédita les « *Aids to Reflection* » avec un important essai introductoire, où, le premier en Amérique, il donne un exposé sérieux de la philosophie kantienne, rend, dans une lettre privée, le témoignage suivant à Coleridge : « Bien que j'aie lu, lui dit-il, une partie des œuvres de Kant, c'était dans des conditions toutes défavorables : de telle sorte que c'est à vous que je dois d'avoir pu comprendre ce que j'ai lu de ses œuvres, et j'attends avec quelque impatience la partie de vos ouvrages qui doit m'aider d'une manière plus directe à l'étude des sujets dont il traite. »

Dans deux autres fragments, édités dans les « *Memoirs and Remains of Rev. James Marsh* » (Burlington, 1845), il développe, selon le point de vue de Kant, diverses questions philosophiques.

L'influence de Marsh fut considérable : « Il a laissé après lui à l'université de Vermont un nombre considérable d'adhérents, et une sorte d'école *coleridgienne* de philosophie a continué à y exister. » Parmi ses élèves les plus marquants, il faut signaler G. T. Shedd, qui a édité les œuvres de Coleridge (2).

(1) « *Transcendentalism in New-England* », ch. v.

(2) « *Philosophy of Kant in America* » (J. E. Creighton).

. Mais la cause qui contribua le plus efficacement et d'une manière *directe*, à l'introduction et au progrès de la philosophie allemande en Amérique, fut le contact immédiat que prit avec elle, dans les universités d'outre-Rhin, l'esprit des nombreux étudiants, qui, dès le premier quart du XIX^e siècle, allaient y chercher les traditions de la science et s'y initier aux méthodes de travail intellectuel.

En 1815, Edward Everett fut le premier Américain qui alla compléter ses études en Allemagne, à l'université de Göttingue. Il devait ensuite fournir une brillante carrière comme orateur, professeur, publiciste, homme politique et diplomate. George Tiekner (1791-1871), le premier professeur de langues et de littérature modernes à Harvard, et fondateur de la bibliothèque publique de Boston, alla également, en 1815, passer deux ans à la même université. Plus tard, le célèbre historien George Bancroft suivit, lui aussi, l'exemple donné par ses deux illustres prédécesseurs, et, depuis lors, le mouvement inauguré par ces pionniers du germanisme n'a fait que s'accroître d'année en année.

Aujourd'hui, écrit le professeur R. M. Wenley, de l'université d'Ann Arbor (Michigan), « quand un élève nous apprend qu'il a l'intention d'aller étudier à l'étranger, il n'y a pas lieu de lui demander où il compte se rendre. La seule question est de savoir vers laquelle des universités *allemandes* il fera le mieux de diriger ses pas (1) ».

Parmi les *scholars* (hommes d'instruction) les mieux versés, à l'époque dont nous nous occupons, dans la connaissance de la langue et des idées germaniques, depuis Kant jusqu'à Hegel et Schleiermacher, il y a lieu de citer : Moses Stuart, F.-H. Hedge, Edward Everett, George Bancroft, Théodore Parker et George Ripley, lequel commença, en 1839, la publication d'une série en quatorze volumes, intitulée : « *Specimens of foreign standard Literature* », dont l'influence fut considérable.

La philosophie du « sens commun » perdait tout son prestige ; — le Néo-platonisme, le Swedenborgianisme, remis à la mode, l'Idéalisme allemand qui avait envahi les milieux intellectuels et une sorte d'influence mystique héritée des puritains et des Quakers, dominaient les esprits ; le mouvement *transcendantaliste*, curieuse phase intellectuelle « d'inspiration étrangère, mais non d'emprunt » (2), et qui fut à la Nouvelle-Angleterre

(1) « American students and the Scottish Universities », article de l'*Educational Review*, mars 1892. M. Wenley nous y apprend que les statistiques, qui ne révélaient, en 1835, que quatre étudiants américains en Allemagne, en comptaient *soixante-dix-sept* en 1860, — et cent *soixante-dix-sept* en 1880, c'est-à-dire quinze et demi pour cent de l'élément étranger ; — depuis, la proportion s'est élevée jusqu'à *vingt-trois et demi pour cent*, et elle augmente tous les jours.

(2) « *Outline of Philosophy in America*, par MM. CURTIS, que nous avons suivi dans cet exposé.

ce que le *romantisme* fut à d'autres sociétés (Cabot), allait bientôt s'épanouir.

Ce mouvement fut quelque chose de très singulier à la fois et de très original; — bien fait pour déconcerter ceux qui s'obstinent à ne découvrir, dans l'âme américaine, qu'une tendance exclusive au réalisme et au matérialisme pratique. Comme le Romantisme européen, le Transcendantalisme américain eut ses extravagances, ses enthousiasmes sentimentaux, son prophétisme ténébreux; comme celui-là, il fut un effort d'émancipation, et, aussi bien par l'influence générale qu'il eut sur la société contemporaine, que par les mouvements intellectuels qu'il origina, il marqua une époque de la pensée humaine sur ce continent.

Il est aujourd'hui éteint, et passé dans le domaine de l'histoire; il y surviva grâce au nom et à l'œuvre de l'homme qui l'impersonna, en fut la lumière et le voyant, *Ralph Waldo Emerson* (1803-1882).

Mais, pour en bien comprendre la signification et la portée, il faut jeter un regard en arrière sur le développement de la vie intellectuelle aux États-Unis pendant les périodes qui ont précédé (1). La vie intellectuelle était née dans la Nouvelle-Angleterre en 1636 avec la fondation de *Harvard*, qui fut durant tout le *xvii^e* siècle, le seul établissement d'instruction supérieure en Amérique. De bonne heure cependant, les tendances libérales qui furent toujours caractéristiques de l'école, s'étaient fait jour et avaient alarmé l'orthodoxie puritaine; *Yale* fut dès lors fondée en 1700, pour être la forteresse des bonnes traditions. La Nouvelle-Angleterre, et tout spécialement Boston, avaient donc été, dès l'origine, le foyer de la vie intellectuelle en Amérique.

Pendant la seconde moitié du *xviii^e* siècle, le centre de gravité intellectuel, si on peut ainsi s'exprimer, avait tendu à se déplacer vers le Sud, comme nous le montre l'exode de Franklin vers Philadelphie; — c'est là qu'il fonda la plus ancienne et la plus considérée des sociétés savantes aux États-Unis, la « *Philosophical Society* » et organisa l'université de Pensylvanie.

Pendant les trente premières années du *xix^e* siècle, ce furent les *Middle-States* (États mitoyens), ceux qui sont compris entre le Massachusetts et la Virginie, qui furent le principal théâtre de l'activité et du développement intellectuels en Amérique.

Depuis 1720 environ, Boston avait donc subi une sorte d'éclipse temporaire. Jusqu'au début du *xix^e* siècle, « Harvard n'était pas beaucoup mieux qu'une école de garçons... Elle se contentait de conserver languissamment la

(1) Voir « *Literary History of America* », par BARRETT WENDELL.

tradition de la formation académique implantée au temps de Charles I^{er}, mais sans chercher à faire avancer la science. A la fin du XVIII^e siècle, elle était probablement inférieure relativement à ce qu'elle avait été un siècle auparavant, et jusque assez avant dans le XIX^e, elle paraissait avoir une faible vitalité (B. Wendell).

Cependant, durant les trois premiers quarts du XIX^e siècle, une renaissance s'opéra parmi les États du Nord-Est, et une nouvelle forme de culture commença à s'y développer; elle produisit en religion l'Unitarisme, et le Transcendentalisme en philosophie (1).

L'Unitarianisme, dont nous n'avons pas à nous occuper au point de vue dogmatique, mais seulement en tant qu'il fut le précurseur et prépara les esprits au Transcendentalisme, avait pris une grande extension et un grand développement — dans la Nouvelle-Angleterre spécialement — pendant le premier tiers du XIX^e siècle. Vers 1812, une controverse contradictoire avait éclaté entre les diverses dénominations au sujet de cette secte nouvelle, dont les vues, plus que hardies en matière de croyances dogmatiques, effrayaient à bon droit la vieille orthodoxie protestante.

Parmi les champions les plus distingués des nouvelles doctrines qui prirent part à ces discussions, il faut signaler William Ellery Channing (1780-1842), sous lequel étudia plus tard Emerson : il fut vraiment le précurseur immédiat de la nouvelle philosophie, en préconisant la sainteté des droits de la conscience individuelle. Ces vues, qu'il propagea par ses discours et ses écrits, familiarisèrent les esprits avec les conceptions que devait proclamer et développer l'individualisme émersonien.

Le 19 septembre 1836, s'ouvrait, à Boston, le « *club transcendentaliste* », lequel comptait parmi ses membres, outre Emerson, Théodore Parker (1810-1860), l'un des plus radicaux parmi les ministres unitariens; — George Ripley (1802-1880) « l'homme de lettres » de l'école nouvelle; — William Ellery Channing, neveu du célèbre « *preacher* » unitarien; — Henry D. Thoreau (1817-1862), un des bons écrivains de l'Amérique; — Margaret Fuller (1810-1850), le « *critique* » de l'école; — le « *mystique* » Bronson Alcott (1799-1888); — F.-H. Hedge (1805-1890), autre ministre unitarien; — George Bancroft (1800-1889), le classique historien des États-Unis; — James Freeman Clarke (1810-1892), lui aussi ministre unitarien. Ce fut là le « *Cénacle* » du Transcendentalisme; Emerson en fut comme le Victor Hugo. Ce club dura jusque vers 1850.

(1) Aujourd'hui, bien que Boston, l'Athènes américaine, passe encore à juste titre pour une ville hautement intellectuelle, c'est New-York qui, depuis un demi-siècle environ, grâce à sa position privilégiée et à son énorme développement, est devenue le centre principal de la vie intellectuelle aux États-Unis : « l'hégémonie de Boston dura, en somme, jusqu'à la guerre de la sécession. » (B. WENDELL).

« Nous nous appelions, remarque Clarke, le club des *like-minded* (gens des mêmes idées), probablement parce qu'il n'y en avait pas deux d'entre nous qui eussent les mêmes doctrines » (Curtis) : aussi est-il assez difficile de donner un résumé des vues tenues en *commun* par les membres de la nouvelle école.

« Des Idéalistes faisant des assertions dogmatiques sur des sujets inconnaissables, presque tous les Transcendantalistes le furent... Ils se troublaient peu des phénomènes, mais consacraient toutes leurs énergies à l'étude de ce groupe de vérités indémontrables, qui seront toujours en dehors du domaine de l'expérience... Presque tous aussi croyaient aux idées innées. » (B. Wendell.) Il serait difficile de rien découvrir de plus que les Transcendantalistes aient professé en commun : leurs doctrines furent toujours vagues, imprécises et souvent, chez quelques-uns, parfaitement inintelligibles : cependant le culte de l'idée et de l'idéal fut la note dominante et générale de toute cette école. Mais comme Dieu infiniment parfait trouvait au dedans de lui-même la vérité et le bien, l'homme lui aussi, étant son image, devait suivre la même méthode : — les idées innées dans l'esprit humain sont par elles-mêmes une garantie suffisante pour nous imposer une croyance indiscutable dans les insondables vérités qu'elles proclament si audacieusement (B. Wendell) — car l'intellect humain est naturellement de qualité divine.

C'est dans les écrits d'Emerson (1) que les conceptions transcendantalistes ont trouvé leur expression la plus littéraire, la plus caractérisée et la plus haute. Il nous faut donc dire quelques mots de cet écrivain, qui est, de tous les penseurs américains, le plus national et, à coup sûr, le plus admiré par ses compatriotes : ils ont trouvé en lui la formule élevée, brillante et sereine de quelques-unes des conceptions et des instincts qui sont particulièrement chers et comme propres à l'âme américaine (2).

Sa vie fut sans événements. Issu d'une lignée de pasteurs de la Nouvelle-Angleterre, descendance dont il était lui-même assez fier, il se sentit tout

(1) Les œuvres d'Emerson ont été publiées à Londres en 1887, par John Morley (six vol.); et à Boston (Riverside edition) en 14 vol., 1883. On peut consulter sur cet homme, qui est le grand nom de la littérature américaine : *Emerson, his Life and Philosophy*, par G. W. COOKE (Boston 1884); *Genius and Character of Emerson*, édité par F. B. SAUBORN (Boston 1885 et 1898), série de conférences prononcées à la « Concord School of Philosophy », dont nous parlons plus loin; — *Memoirs of R. W. E.*, par J. E. CABOT, 2 vol. (Boston, 1887); — Alex. IRELAND, *Ralph Waldo Emerson* (Londres, 1882); — *Emerson in Concord* (Boston, 1889); — Herm. GRIMM, *Neue Essays* (Berlin, 1865).

(2) Voir à ce sujet dans la *Revue des Deux Mondes* (1^{er} février 1902), l'article de M. FIRMIN ROZ; « l'Idéalisme américain, Ralph Waldo Emerson »; — aussi dans *Genius and Character of Emerson*, la conférence III; « Emerson as an American », par JULIAN HAWTHORNE.

naturellement attiré vers la profession de ministre : c'était à l'époque où Boston, un instant distancée dans la sphère de l'activité intellectuelle par le Connecticut, le New-York et la Pensylvanie, était en train de reconquérir la suprématie : Emerson devait profiter de ce renouveau, sous des maîtres comme Channing, Everett et Ticknor.

Ordonné ministre unitarien d'une des plus importantes églises de Boston, dans le temple même qui avait été celui des Mathers, il prononça le fameux discours qui allait mettre fin à sa carrière pastorale, et qui semble avoir été l'événement le plus saillant de sa tranquille et sereine existence. Il y déclarait paisiblement qu'il ne pouvait considérer la *cène* comme un rite permanent institué par le Christ pour être perpétué, qu'il n'y voyait qu'une pure formalité religieuse, et qu'en conséquence il ne pouvait continuer à donner la communion. « Je n'ai pas d'objection, disait-il, à ce qu'elle dure jusqu'à la fin du monde, mais, quant à moi, je ne m'y intéresse pas... » « Telle est, remarque B. Wendell, l'idée exprimée au sujet du plus auguste des mystères chrétiens, par un homme qui, pendant trois ans, avait occupé la chaire de Cotton Mather. Il est douteux qu'on trouve dans toute la littérature de l'hérésie deux phrases, qui, pour tout esprit encore imbu des idées de la tradition chrétienne, puissent paraître davantage imprégnées de sereine insolence. »

Ces vues parurent excessives aux Unitariens eux-mêmes, et, en conséquence, Emerson eut à résigner son pastorat. De ce moment, rentré dans la vie séculière, il put devenir ce pour quoi il était vraiment né, homme de lettres, conférencier, essayiste et poète. En 1833, il fit un voyage en Europe, qui le mit en relations avec diverses célébrités du Vieux Monde, et particulièrement Carlyle, avec lequel il resta toujours en correspondance (1). En 1834, il s'établissait à Concord (Mass.), qui allait devenir, du fait de sa présence, la « Mecque transcendentaliste » (Richardson). Il y résida jusqu'à sa mort.

On ne saurait, sans un abus de langage, parler de la *philosophie* d'Emerson, si on entend par ce mot un système déduit, méthodique et cohérent, analogue, par exemple, à celui qu'on pourrait dégager des œuvres de Jonathan Edwards ; — il est plus exact et il suffit de parler des *idées* et des vues d'Emerson, qui fut avant tout un intuitionniste, presque un mystique.

L'ouvrage dans lequel il commença pour la première fois à développer les conceptions fondamentales qui sont à la base de son œuvre littéraire, fut celui qu'il publia en 1836, sous le titre de : *Nature* (2).

Pour lui, l'univers se compose d'un double élément, Nature et Ame. La

(1) Publiée en 2 vol. par John Morley à Londres.

(2) Voir dans *Genius and Character of Emerson*, la conférence XII : « Emerson's Philosophy », par W. T. HARRIS.

Nature n'est que le symbole de l'Âme, qu'elle sert à instruire des vérités intellectuelles et morales : mais en réalité ce double élément se résout en une *unité* foncière et ultime, de telle sorte que toutes choses extérieures, « Nature, Littérature, Histoire, ne sont plus que des phénomènes subjectifs » et l'univers entier « qu'une vaste image peinte par Dieu pour la contemplation de l'Âme, sur le fond de cet instant qui est l'éternité ».

« Notre raison ne saurait être distinguée de l'essence divine. » « Le monde extérieur procède du même esprit que le corps de l'homme. Il est une incarnation plus éloignée et inférieure de l'être divin, — une projection de Dieu dans l'Inconscient. » « L'Esprit est la réalité unique que l'homme et les autres natures réfléchissent d'une manière plus ou moins parfaite. »

Comme on le voit, le panthéisme est la substance même de ce système, aussi *subjectif* qu'il est subjectiviste. « J'éprouve une vraie jouissance, nous dit Emerson, à dire ce que je pense, mais si vous me demandez pourquoi j'ose le dire, ou pourquoi il en est ainsi, je suis le plus impuissant des mortels. » Dans le domaine de l'Éthique (1), la règle pratique du Transcendentaliste sera « de ne relever que de lui-même » : Son devoir — la loi morale n'étant qu'une forme de la loi naturelle — sera d'accomplir volontairement dans le domaine spirituel et social ce que réclame l'ordre naturel, « en faisant consciemment ce que la pierre fait par nature », car « tout processus naturel n'est non plus, au fond, qu'une interprétation de la loi morale ». L'immoral étant donc l'antinaturel, entraînera, par une conséquence logique, sa propre destruction. C'est comme une ébauche anticipée de la théorie de l'évolution, plusieurs années avant Darwin.

Il suit de là que le mouvement de la Nature est fatalement et nécessairement un mouvement d'amélioration et de progrès : il y a incessamment « une puissance à l'œuvre pour rendre meilleur ce qui est bon, et bon ce qui est mauvais ». C'est là le fondement de l'*optimisme* qui est la physionomie propre de la philosophie d'Emerson : il communique à toute son œuvre cette note de quiétude suprême et d'inaltérable sérénité qui est l'une des sources de son action sur les âmes ; — il concourt à donner à son style quelque chose de cette noblesse élégante, colorée et facile, qui fait de lui un des littérateurs les plus classiques de l'Amérique du Nord.

En 1837, il prononçait devant la société « Phi-Beta-Kappa » à Harvard (2), une conférence intitulée : « The American Scholar », qui provoqua toute une sensation, et même une véritable émotion intellec-

(1) Voir dans *Genius and Character of Emerson*, la conférence III « Emerson's Ethics », par Ed. D. MEAD.

(2) La plus ancienne association littéraire universitaire des États-Unis, ainsi dénommée des initiales des mots grecs qui composent sa devise : φιλοσοφία βίου κυβερνήτης. Fondée en 1776, à Williamsburgh (Virg.) par 44 « undergraduates » de « William and Mary »

tuelle. Dans cette conférence, ainsi que dans celle qu'il prononça en 1838, devant la « divinity school », de Cambridge, il préconise cet individualisme de la pensée et de l'action, lequel rejette tout lien conventionnel et tout modèle prédéterminé, pour prendre en soi-même ses inspirations et le principe de toute son activité.

Ce fut, pour ceux qui l'entendirent, ainsi qu'on l'a dit, comme la promulgation d'un cinquième évangile, l'évangile américain ; ce fut la première « éruption » du Transcendantalisme (Sanborn).

Cette vie de conférencier et d'écrivain resta celle d'Emerson jusqu'à ses derniers jours.

Parmi ses collaborateurs et associés dans le mouvement transcendantaliste, il en est plusieurs qui méritent plus qu'une simple mention, et ont droit à être signalés d'une manière particulière.

De ce nombre, il faut citer d'abord son ami et compatriote, *Amos Bronson Alcott* (1779-1888) qu'on a appelé le « mystique » de l'école (Frothingham) (1). Un mystique est ordinairement un homme singulier dont les étrangetés peuvent paraître voisines de l'excentrique et qui est exposé, par le fait, à être très diversement apprécié selon le tempérament, ont l'humeur des différents critiques. Ce fut aussi le cas d'Alcott.

Il est remarquable cependant que la plupart de ceux qui l'ont connu personnellement, Emerson, Sanborn, Harris, Cabot, ont gardé de lui un souvenir de sympathie affectueuse et admirative. C'est que son génie éminemment conversationnel perdait toute son expression dans l'écriture et que, dès lors, son influence personnelle devait s'éteindre avec lui (2). Il est peu, sans doute, des productions de sa plume qui doivent demeurer pour la postérité.

Ses premières années avaient été consacrées à un petit commerce de colporteur, et plus tard à un ministère pédagogique qui lui promettait un beau succès à Boston, sans l'intolérance conservatrice du milieu, qu'alarmèrent bientôt la nouveauté de ses méthodes et la hardiesse de ses idées.

En 1833, la lecture des œuvres de Coleridge avait éveillé son esprit, et l'avait ouvert aux conceptions nouvelles auxquelles il semblait prédestiné d'avance par une sorte de prédisposition native. En 1835, il faisait connaissance d'Emerson, avec lequel il organisa ce « club transcendantal-

elle établit des « branches » à Yale en 1780, et à Harvard en 1784 ; elle en compte aujourd'hui plus d'une vingtaine. A Harvard, elle donne occasion tous les ans à un banquet avec discours et lecture d'un poème.

(1) Sa biographie a été présentée d'une façon très complète d'après ses papiers par deux de ses amis, F. Sanborn et Harris : *Memoir of Bronson Alcott*, 2 vol.

(2) « La conversation platonique était la meilleure occasion qu'il eût de révéler sa puissance de pensée ou d'expression à ses contemporains. » (Sanborn.) Un tel génie ne pouvait évidemment espérer s'imposer à la postérité sans l'intermédiaire du phonographe !

liste » que nous avons mentionné plus haut. Plus tard, lorsque, en juillet 1840, « l'organe » rêvé par Emerson dès 1835, eût commencé à paraître sous le titre de *The Dial* (le cadran), il y contribua, dès le premier numéro, une série d'effata philosophiques, les *orphie sayings* (dicta orphiques), qui bien que fort appréciés de plusieurs de ses amis, semblent n'avoir été pour le public qu'un inépuisable thème de plaisanteries et de ridicules (1).

Le journal en question, qui avait commencé avec moins de cent abonnés et ne s'éleva jamais au-dessus de deux-cent cinquante, projeta à ses débuts « l'éclat d'une aurore boréale, qui s'évanouit bientôt dans une brume déconcertante. Du commencement jusqu'à la fin, il présente, toutefois, une fraîcheur d'inspiration, une largeur de vues, un sérieux dans la poursuite de la vérité, qui donnent l'impression finale non seulement d'un début plein de promesses, mais même, en dépit de la tradition contraire, d'une véritable santé morale » (B. Wendell). Dans ses premiers numéros il avait été étonnamment bon, et contient dans ses divers fascicules, plusieurs des meilleurs poèmes d'Emerson ; plus tard, il baissa de valeur, et ayant été toujours un insuccès financier, il cessa de paraître au bout de quatre ans, en 1844.

Le fonds de la philosophie d'Alcott, qui, elle aussi, était un idéalisme transcendantal, semble avoir été, selon Harris, la conception néo-platonicienne, avec l'idée d'une nature déchue et non, comme chez Emerson, d'une nature tendant constamment au progrès indéfini. Ses parrains intellectuels étaient Plotin, Jamblique et Proclus (2).

En 1878, après de pénibles échecs, et à une époque où le mouvement transcendantaliste semblait déjà presque éteint, il organisa, avec le concours du professeur Peirce d'Harvard, Harris de Saint-Louis et de plusieurs autres, la *Concord School of Philosophy* dont nous reparlerons plus loin, et dont il fut le doyen jusqu'en 1888, année où il mourut des suites d'une attaque d'apoplexie. Cette école fut en somme, pour ses derniers jours, la consolation d'un succès.

Sarah Margaret Fuller, le « critique de l'école transcendantaliste », est une de ces personnalités originales comme l'Amérique et l'Angleterre seules semblent pouvoir en produire, et en produisent quelquefois. Après une éducation qui avait eu pour effet de stimuler à l'excès ses facultés mentales, elle se lia avec Emerson d'une amitié toute platonique et intellectuelle, qui ne fit qu'accentuer le tour exclusivement spéculatif de son esprit. Parmi ses procédés les plus caractéristiques, elle avait celui de

(1) « Il y a de sérieuses raisons de douter, prétend Barrett Wendell, qu'Alcott ait lui-même compris ce qu'il voulait dire dans plusieurs de ces « dicta », mais s'il le comprit, il fut le seul à coup sûr ».

(2) *Memoir of Bronson Alcott*, ch. XIII, § 4.

tenir une série payante de conversations dans son salon privé, pendant lesquelles « elle discourait sur toute espèce de sujet littéraire ou intellectuel, à tel point qu'on semblait hors d'état de prononcer si elle ressemblait davantage à une version vivante asexuée de Platon ou de Socrate, ou à un conférencier de collège » (B. Wendell).

En 1840 elle avait pris la direction du *Dial*; elle l'abandonna à Emerson en 1842, pour devenir critique littéraire de la *New-York Tribune*. En 1844, un voyage qu'elle fit à l'étranger lui fut l'occasion de manifester inopinément un côté de son âme dont on eût été fondé jusque-là, à révoquer en doute l'existence : en 1847, elle épousait un italien, le marquis Ossoli, et prenait avec lui une part active aux troubles politiques qui agitaient la péninsule; forcée de quitter l'Italie en 1850 avec son mari, elle faisait naufrage et disparaissait dans les flots avec lui et son enfant, à quelques heures de la côte américaine (1).

Plus sentimentale qu'intellectuelle, au jugement d'Emerson, elle dut à cette qualité même le sens critique remarquable qui lui permettait d'apprécier par sympathie les œuvres et les nuances diverses, mais elle ne fut non plus jamais, au sens propre, une transcendentaliste; aussi communiqua-t-elle au *Dial* un tour plus littéraire que philosophique. Elle fut cependant, à sa manière, une des personnalités les plus saillantes du mouvement.

George Ripley, un des premiers en Amérique qui acquit une connaissance approfondie de la littérature et de la langue allemandes, fut, plus que tout autre peut-être, un importateur, lecteur et propagateur de la philosophie germanique. Ordonné ministre lui aussi, il se sépara spontanément lui aussi de son troupeau, parce qu'il était « en sympathie avec des mouvements de pensée plus larges que ceux que représentait l'Église ». L'indubitable sincérité de son esprit toujours calme et étranger aux passions de parti, l'amena à un sacrifice qu'on peut, jusqu'à un certain point, qualifier d'héroïque : afin de mieux promouvoir cette réforme sociale dont étaient férés plus ou moins tous les transcendentalistes, il vendit tous ses biens afin de les consacrer, avec sa propre personne, à l'essai de communisme qui fut tenté en 1841, sous le nom de *Brook Farm* et dont nous parlerons plus loin. Cette tentative de socialisme pratique ayant échoué, il dut ensuite rentrer avec ses associés dans les rangs de la société, et ce ne fut

(1) Une anecdote originale citée par B. Wendell illustre suffisamment la singularité d'esprit et l'état mental de cette remarquable personne. Une actrice en renom, mais d'une réputation contestée, Fanny Elssler, étant venue à Boston manifester ses talents chorégraphiques, Emerson après beaucoup d'hésitation prit le parti d'aller assister en compagnie de Margaret Fuller à une de ses séances. Dès les premières mesures, le conférencier, qui assistait à un ballet pour la première fois de sa vie, se pencha vers Margaret Fuller en murmurant : « Mais, c'est de la poésie!... » — « Non, Waldo, répond celle-ci avec flamme, c'est de la religion! »...

qu'au prix d'un labeur constant et soutenu comme journaliste, qu'il s'acquitta honnêtement des dettes contractées à la suite de cette tentative généreuse et illusoire.

C'est sous un jour de religiosité que le ministre *Théodore Parker* envisageait les conceptions transcendentalistes; bien que nettement réaliste par la tournure et les ressources de son esprit, une tendance mystique, développée par son éducation et sa préparation au pastorat, lui faisait concevoir le transcendentalisme comme une sorte d'évangile supérieur, celui de l'intellect et du sentiment. Ses qualités furent surtout celles du « preacher », et chez lui les dons, sinon les charmes de l'élocution, s'unissaient à l'émotion religieuse de la sensibilité et à l'intensité de la foi pour l'espèce de croyance nouvelle qu'il avait adoptée; cette foi lui valait toute son autorité. Dans ses conférences publiques, il maintint et défendit toujours une triple conviction : le Dieu absolu, la loi morale, la vie immortelle; mais ces convictions toutes chrétiennes, ce n'était plus au nom de l'Évangile, mais au nom du Transcendentalisme qu'il les défendait. Comme tous ses confrères en spéculation, il fut un tenant de l'abolition de l'esclavage et de la supériorité de la nature féminine, toute de sentiment généreux et de spontanéité, sur la nature masculine, plus rude et plus intellectuelle : conception tout américaine et que le système et l'organisation scolaire ont fait prévaloir dans toute l'étendue de l'Union.

Bien d'autres encore, tels que William Henry Channing et William Ellery Channing, les neveux du célèbre unitarien, le dernier, avec Thoreau et James Freeman Clarke, collaborateur du *Dial*, Cyrus-Auguste Bartol, Samuel Johnson, etc., etc., pourraient être signalés parmi les sectateurs du mouvement que nous avons essayé de décrire : à cette époque, le Transcendentalisme fut légion, et de 1825 à 1840 « il affecta d'une manière ou de l'autre tout ce qu'il y avait de natures ardentes dans la Nouvelle-Angleterre » (B. Wendell).

Cependant, même alors, dans les milieux de l'éducation, l'influence prépondérante restait toujours celle de la philosophie écossaise. Il est indispensable, pour compléter ce tableau de l'activité transcendentaliste, de dire quelques mots de la tentative bizarre de socialisme pratique à laquelle nous avons fait allusion plus haut, et qui aboutit, malgré la sincérité de ses organisateurs, à un échec final. Elle a du moins inspiré au célèbre Hawthorne, qui fut un temps un de ses membres, une œuvre qui restera dans la littérature américaine, *Blithedale Romance*.

Tous les Transcendentalistes plus ou moins, furent des réformateurs sociaux : ils voulaient par la parole et par l'exemple, arracher leurs compatriotes aux préoccupations matérielles et les élever par le travail manuel, la vie en commun, l'étude des grandes œuvres de la pensée, à une vie plus généreuse et plus intellectuelle. *Brook Farm* naquit de ces

aspirations. Étant Américains et sincères, les apôtres des idées nouvelles devaient, et de bonne heure, passer à la pratique. C'était d'ailleurs universellement l'époque où fleurissaient les utopies socialistes et communistes dans le Vieux Monde.

En 1841, un certain nombre d'entre eux, parmi lesquels Ripley, Charles Anderson Dana, John Sullivan Dwight, achetèrent à West-Roxbury (Mass.) à dix ou douze milles de Boston, une propriété où l'on devait installer une communauté idéale : « Chacun y travaillerait pour le soutien de l'œuvre commune, et on aurait tout loisir pour se livrer à des plaisirs scientifiques et édifiants. » (B. Wendell.) L'agriculture était la base du genre de vie adopté, et une école qui eut quelque succès complétait l'organisation.

Frothingham (1) nous a conservé les statuts de cette communauté nouvelle. Elle était vouée d'avance, comme toutes les communautés laïques, à une dissolution certaine; le jour devait venir où ses membres auraient suffisamment expérimenté leur inexpérience; puis l'absence de résultat pratique, joint aux incompatibilités d'humeur et autres inconvénients inséparables de la vie en commun, devait fatalement engendrer une lassitude plus forte que tous les enthousiasmes et que toutes les illusions. L'inspiration était élevée, mais la valeur pratique de cette tentative était trop évidemment au-dessous de la normale pour inspirer une confiance exagérée aux gens positifs.

L'essai éveilla de la curiosité, de la sympathie et attira plusieurs visiteurs. Emerson, à qui l'enthousiasme ne gâta jamais le bon sens pratique, se contenta d'y paraître parfois, en compagnie de Margaret Fuller, « trop noyée à cette époque dans les abstractions transcendantes, pour qu'on pût, autrement que par un effort de génie, associer à l'idée de sa personne celle d'aucun autre attribut propre à son sexe » (B. Wendell).

L'association était conçue selon le principe d'un phalanstère fourriériste, et cependant, « tout absurde, excentrique, ou irritant que Brook Farm pût paraître aux esprits rassis, du commencement à la fin, tout se passa sans l'ombre de scandale. Les personnes mariées y vécurent d'une vie respectable et les gens non mariés avec toute cette pureté simple de vie personnelle, qui est si généralement caractéristique des bonnes classes sociales dans toute l'Amérique. Hommes et femmes eurent une vie nette et pure ». On aurait pu les observer et les entretenir pendant les sept années de leur existence en commun, sans même se douter que l'amour libre fut au nombre des doctrines préconisées par Fourier (B. Wendell).

Le nombre des pensionnaires de Brook Farm fut très variable; on peut

(1) *Transcendentalism in New England*, par O. BROOKS FROTHINGHAM.

donner comme chiffre moyen approximatif celui de soixante-dix personnes environ.

En 1842, un incendie qui ravagea la propriété, eut pour conséquence la dissolution de l'association.

On peut citer aussi pour mémoire, l'autre essai du même genre que, sous le nom de Fruitlands, à trente milles de Boston, Alcott avait fondé de son côté en 1843, sur les bases d'une austérité et d'un végétarisme rigide et impraticable. Cette nouvelle communauté qui ne compta jamais plus de douze personnes, parmi lesquelles entre autres et pour un temps, le futur Père Hecker, s'effondra au bout de six mois.

Le Transcendentalisme ne saurait être jugé par ses œuvres ni par ses hommes, ni même par ses doctrines : son importance résulte de l'influence générale qu'il exerça sur la pensée et la culture en Amérique, et des recherches scientifiques plus sérieuses auxquelles il donna universellement naissance ; à ce titre, il fut une époque dans le développement intellectuel aux États-Unis, en éveillant les esprits, encore neufs et inexpérimentés des Américains, aux conceptions nouvelles propres au XIX^e siècle. Il fut comme une fermentation juvénile et même quelque peu enfantine, issue d'une révélation nouvelle faite à l'intelligence presque vierge d'un peuple à peine éveillé à la vie spéculative. De là les bizarreries, les puérités, les excentricités diverses de langage et de conduite qui en marquèrent l'éclosion et le développement ; ce fut comme l'ivresse d'un vin nouveau et généreux.

Indépendamment des traductions nombreuses des philosophes allemands et de la diffusion de leurs doctrines qui en fut le fruit, il engendra la *Concord School of Philosophy* et le *Journal of speculative Philosophy* desquels il nous reste à présent à entretenir brièvement le lecteur.

Le génie de Bronson Alcott était, comme nous l'avons vu, proprement conversationnel, et c'est ce qui lui avait fait désirer de tout temps d'établir, si possible, dans la ville où il résidait, une sorte d'école qui pût propager la culture philosophique et littéraire, par le moyen de conférences et de conversations.

Au printemps de 1879, les circonstances lui ayant paru favorables, il organisa, avec le concours d'Emerson, de M^{me} Cheney, du professeur Harris et de plusieurs amis, dans sa résidence de Orchard House, la première série de conférences. Elles devaient durer six semaines, à cinq jours de conférences par semaine. L'expérience réussit et fut renouvelée les années suivantes, jusqu'en 1888, époque où mourut Alcott. Les membres permanents et actifs de cette nouvelle institution étaient : Alcott, doyen ; F.-B. Sanborn, secrétaire, qui a édité les publications de ladite école, et W. Torrey Harris.

Le but principal de l'école, nous apprend F.-B. Sanborn (1) était de provoquer la conversation sur des sujets philosophiques : la conférence elle-même ne devant servir que de thème à celle-ci, mais en évitant toute discussion et polémique, et en illustrant sans cesse les conceptions ainsi proposées par des références à la poésie et à la haute littérature.

Parmi les principaux sujets philosophiques, traités dans ces conversations, il faut signaler :

La personnalité, le mal et la vie éternelle ; le Mysticisme ; la Philosophie de la vie ; l'Esprit, par Alcott.

Un cours de philosophie spéculative, développé d'année en année, par W.-T. Harris.

Un exposé de la philosophie platonicienne, par H.-K. Jones.

Deux conférences de Noah Porter sur Kant, et une de Mac Cosh sur la philosophie écossaise.

Cinq conférences sur l'Immortalité, dont une de John Eiske.

Une conférence de George S. Morris sur Kant.

Des études de John Watson et de C.-H. Howison, sur la philosophie critique, etc.

A ces conférences, un groupe relativement nombreux d'auditeurs prêtait régulièrement son attention : en 1880, plus de quatre cents personnes y parurent, la moyenne de l'assistance étant d'environ quarante, chiffre qui s'éleva à 160 pour une des conférences d'Emerson. On voit par ces détails, que cette institution fut plus qu'un incident local, et qu'elle put avoir une portée assez considérable pour la diffusion des idées philosophiques dans le milieu américain.

Il est enfin un dernier événement qu'il nous reste à relater, — car ce fut un événement, et un événement d'importance durable, que l'apparition à Saint-Louis, en 1867, du *Journal of Speculative Philosophy*, dirigé par M. William Torrey Harris, alors surintendant des écoles à Saint-Louis, et actuellement commissaire du bureau de l'éducation au département de l'intérieur à Washington (2).

(1) « *Genius and Character of Emerson* ».

(2) Nous dirions en français : directeur du département de l'éducation au ministère de l'intérieur. Le professeur William T. Harris est né en 1835 à South-Killingly (Conn.) : après des études à l'Académie Phillips d'Andover, et à l'université de Yale, qui lui conféra, en 1860, le titre de M. A. (magister artium) honoraire, il exerça de 1868 à 1880 les fonctions de surintendant des écoles à Saint-Louis, où il fonda, en 1866, une société philosophique. L'année suivante, commença à paraître le *Journal of Speculative Philosophy*. En 1875, il fut nommé président de l'Association nationale d'éducation, et représenta le gouvernement des États-Unis à la conférence internationale de l'éducation tenue à Bruxelles en 1880. Il fut aussi, comme nous l'avons vu, un des membres les plus actifs de la « Concord School of Philosophy ».

Nous devons à l'obligeance personnelle de M. Harris, outre de précieux encouragements, la communication spontanée de documents importants pour lesquels nous sommes heureux de pouvoir lui offrir ici l'expression de notre gratitude.

Une pareille tentative, en une pareille cité, pouvait paraître prématurée : à cette époque, Saint-Louis c'était encore l'*Ouest*, avec la prédominance presque exclusive des préoccupations matérielles de l'exploitation, du commerce et de l'industrie. Le groupe de jeunes gens convaincus, épris de spéculation, « possédés d'une fureur de philosophie qui leur faisait estimer que, sans elle, la vie ne valait la peine d'être vécue » (Harris), qui entouraient et soutenaient l'éditeur, ne s'arrêtaient pas à ces considérations, et le journal une fois lancé continua de paraître pendant vingt-six ans. A partir de 1888, il devint irrégulier et cessa définitivement en décembre 1893.

Il avait adopté pour devise cette maxime de Novalis : « La Philosophie ne peut pas faire cuire le pain, mais elle peut nous procurer Dieu, la liberté et l'immortalité. » C'était tout un programme.

Le but de son éditeur, fortement imprégné des doctrines de la philosophie allemande, et dont les maîtres, nous dit-il lui-même, étaient Kant, Fichte, Goethe et Hegel, était non seulement de donner un organe à la philosophie américaine (et de fait, ce fut la première grande revue de ce genre qui ait vu le jour aux États-Unis), mais de développer s'il était possible, la pensée spéculative dans son pays pour l'élever « à des formes plus pures que celles auxquelles elle s'était haussée jusque-là, et lui permettre de prononcer une parole de solution, d'une puissance plus grande que celle qu'elle avait jamais pu émettre ». Le moyen à prendre pour réaliser ce but et la « débarrasser de ses idiosyncrasies » était de lui offrir « l'étude des grands penseurs de tous les âges et de tous les temps ».

Des traductions nombreuses, empruntées surtout aux philosophes allemands, remplirent, pour une bonne part, les premières années de la revue : graduellement, toutefois, le nombre des articles originaux alla en augmentant : leur importance est sans doute inégale, mais parmi les contributeurs on compte des hommes d'une réelle valeur et qui se sont acquis une vraie notoriété dans le domaine philosophique. De ce nombre, on peut citer : G. Stanley Hall, aujourd'hui président de l'université Clark à Worcester (Mass.), — John Watson, professeur à l'université de Kingston (Canada), — Thomas Davidson, — Charles S. Peirce, plus tard professeur à Harvard, — Laurens Perseus Hickok que nous avons eu déjà l'occasion de mentionner, — George H. Howison, de l'université de Californie, — George Morris de l'université du Michigan, et pour un temps conférencier à Johns Hopkins, — William James, d'Harvard, — G. Stuart Fullerton, de l'université de Pensylvanie, — John Dewey de Chicago, — Joseph Jastrow de l'université du Wisconsin, — Mac Bride Sterrett, etc.

La note générale de la revue, dirigée par le professeur Harris, fut toujours un idéalisme de nuance hégélienne ; mais il est à remarquer que,

dans les quelques articles où l'éditeur mentionne la philosophie scolastique et les doctrines de saint Thomas d'Aquin, il le fait généralement dans un esprit de bienveillance équitable, et sait rendre justice à la valeur de l'œuvre des philosophes du moyen âge.

Le *Journal* a contribué à réagir contre le progrès des doctrines matérialistes et utilitaires, et établi, du moins c'est la conviction de son éditeur, Dieu, la liberté et l'immortalité, comme le portait la devise inscrite sur son frontispice.

- Il est intéressant de relever à ce propos la critique que M. Harris fait de l'Agnosticisme : « L'Agnosticisme repose principalement sur des principes métaphysiques qui professent avoir établi l'incommensurabilité de l'Infini ou de l'Absolu par rapport à la capacité cognoscitive de l'esprit humain. Mais une telle hypothèse suppose des données acquises en matière d'ontologie ou de connaissance de l'infini, qui sont précisément destructives de l'hypothèse agnostique. La plus mauvaise base de l'Agnosticisme est donc justement la base ontologique. Dès lors, il ne subsiste plus que le pur fait individuel que tels ou tels messieurs n'ont pas réussi jusqu'à présent à découvrir la vérité certaine relativement à Dieu, la liberté et l'immortalité. A des faits individuels de doute et d'incertitude, on pourra toujours opposer d'autres cas individuels de connaissance et de certitude. »

On peut rapprocher de ces quelques lignes les conclusions proposées par M. Harris dans un article intitulé : « Immortality of the Soul », publié en 1870 dans le *Journal* : « Si quelque chose existe, l'Absolu doit exister, et sa réflexion implique des êtres immortels. L'homme comme sujet-objet (Égo conscient) remplissant les conditions voulues est donc immortel. La nécessité de l'existence d'êtres immortels n'est pas une contrainte imposée à l'Absolu, ce n'est que sa nécessité logique, une détermination résultante de son Moi. »

Les questions de Philosophie pure n'ont pas été l'objet exclusif des études parues dans le *Journal* ; — les sciences connexes, la littérature, la musique elle-même et les beaux-arts donnèrent occasion à des études critiques intéressantes et raisonnées (1).

Les 6 et 7 juillet 1881, on fêtait à Saratoga (New-York) le centenaire de la publication de la *Critique de la Raison pure*, dont le *Journal of speculative philosophy*, dans son quinzième volume, nous a conservé l'écho avec le texte des principales conférences auxquelles cet anniver-

(1) Détail qui a son importance et témoigne de la sincérité et du dévouement de son éditeur, le *Journal* ne fit pas ses frais, et, tous les ans, le Dr Harris eut à payer pour le maintien de la Revue.

saire donna lieu et qui furent prononcées par G. Morris, J. Watson, W. T. Harris, Lester F. Ward et J. Royce.

Bien qu'à cette époque encore, comme le remarque J.-E. Creighton, nous ayons des preuves que plus d'un, même parmi les professeurs de philosophie en Amérique, n'avait qu'une connaissance peu approfondie de Kant (1), cet incident suffit cependant à nous montrer quelle prise le criticisme avait acquise sur la pensée aux États-Unis pour qu'on pût y célébrer, entre philosophes, l'anniversaire de son éclosion comme un événement d'importance nationale.

Ottawa.

F.-L. VAN BECELAERE,
des Frères Prêcheurs.

LE MILLIATOME

La constitution de la matière est, à coup sûr, une des questions les plus intéressantes à étudier, et aussi une des plus obscures. Autour d'elle, chimistes et physiciens ont entrepris des travaux d'approche gigantesques. Arrivera-t-on jamais à l'élucider parfaitement ? L'avenir le dira. Pour le moment il nous suffira de noter les observations définitivement acquises, et même les hypothèses provisoirement acceptables.

Nous n'avons pas l'intention de passer en revue tout ce qui a trait à la constitution de la matière — cela demanderait des développements que ne comporte pas un simple résumé — nous nous contenterons de rapprocher deux sortes de phénomènes qui ont permis d'aller plus loin qu'on ne l'avait encore fait dans l'étude de ses éléments ultimes. Nous voulons parler de ces rayonnements mystérieux qui s'échappent de la cathode et des corps radio-actifs.

* *

Il faut remarquer d'abord que les hypothèses qui ont été si fécondes pour classer les corps déjà connus et en découvrir de nouveaux, en particulier celle des substitutions de J.-B. Dumas et la loi périodique de

(1) Bowen d'Harvard écrivait à cette occasion : « Jusqu'à 1850, fort peu de personnes hors d'Allemagne connaissaient la *Critique de la Raison pure* : et, encore maintenant, je doute qu'il y en ait aux États-Unis une douzaine seulement qui puissent comprendre Kant dans l'original. »

Mendeleef, ont fait avancer sans doute, mais de bien peu, l'étude de la constitution intime de la matière.

Les procédés de la chimie depuis Lavoisier, et surtout depuis J.-B. Dumas ont permis simplement de conjecturer l'existence de molécules composées, pour la plupart du moins, de plusieurs atomes. Par quelle suite d'observations et de raisonnements en est-on arrivé à cette donnée de la composition des corps? Nous ne le répéterons pas ici. Ce qu'il importe de constater c'est que les procédés purement chimiques ne permettent pas d'aller plus loin que l'atome. C'est pourquoi l'atome a pu être regardé, pendant si longtemps, comme le dernier terme de la divisibilité de la matière.

C'est par des voies détournées et d'une façon imprévue que l'on est arrivé à voir des parties dans l'atome lui-même. L'étude de certains phénomènes de rayonnement obscur, ignorés ou demeurés jusque-là sans explication a permis aux physiciens d'aller plus loin que les chimistes. Toute une classe de rayons ayant des propriétés diverses a déjà été étudiée. On distingue les rayons cathodiques, les rayons X de Röntgen et de Sagnac, les rayons de Becquerel; et l'on soupçonne même d'autres catégories de rayonnements accompagnant ceux déjà connus ou provoqués par eux. Laissons pour le moment les rayons X dont la nature ne nous est pas encore suffisamment connue, bien que les applications en soient déjà fécondes, et voyons comment les rayons cathodiques ont pu servir à entrer davantage dans l'étude de la matière.

On a déjà expliqué ici (1) ce qu'étaient les rayons cathodiques; on a montré leur formation dans l'ampoule de Crookes, leur direction, leur pénétrabilité faible, leurs propriétés phosphorescentes et photogéniques, leur transformation en rayons X; aussi nous ne ferons que rappeler brièvement les explications déjà données. Mais ce qu'il importe de bien connaître, et ce que les dernières expériences ont bien établi, c'est la nature matérielle de ces rayons. On se souvient que sous l'influence de la décharge électrique dans l'ampoule de Crookes, il part de la cathode un rayonnement particulier qui se dirige non pas précisément vers l'anode, mais, si la cathode est une boule, dans toutes les directions, comme le rayonnement lumineux s'échappe du foyer de lumière; si la cathode au lieu d'être une boule est constituée par une surface plane, le rayonnement formera un faisceau qui ne diffusera pas, mais se dirigera perpendiculairement à la surface où il prend naissance.

Faisons sortir de l'ampoule, pour le mieux étudier, comme l'a fait M. Lenard en 1894, le rayon cathodique; laissons de côté, pour le moment, toutes ses autres propriétés pour ne voir que ce qui touche à sa nature

(1) *Revue Thomiste*, mars 1896.

intime. De quoi est formé le rayon cathodique? Après de nombreux tâtonnements, il se confirme de jour en jour que le rayon cathodique est formé de particules matérielles.

Voici comment on a été amené à cette conception. Le rayon cathodique se comporte comme un véritable courant électrique; il est attirable par l'aimant. En effet, si l'on dispose sur son passage un écran phosphorescent, on voit que l'aimant l'infléchit. En variant la position de l'aimant on fait varier également la courbure du faisceau cathodique, on peut même lui faire décrire un cercle complet. Or tout cela s'explique avec la théorie de l'émission de particules matérielles électrisées. On sait, que tout courant électrique est inséparable d'un transport de matière; puis, donc que le rayon cathodique est électrisé, c'est qu'il est lui-même matériel. Ces courants par convection, comme celui du rayon cathodique, sont au fond de même nature que les courants par conduction, comme ceux qui passent dans les métaux.

Ce qui confirme encore la matérialité du rayon cathodique, c'est qu'il est plus ou moins infléchi non seulement suivant la force de l'aimant, mais aussi suivant la force de projection du faisceau. Dans le même faisceau certains rayons s'infléchissent plus que les autres selon leur impulsion propre, comme des projectiles lancés avec plus ou moins de violence.

Veut-on avoir une idée de la force d'impulsion des projectiles cathodiques? M. J.-J. Thomson a d'abord fixé la vitesse de ces rayons à 1.200 kilomètres à la seconde. Bien que ce chiffre représentât une vitesse prodigieuse, il a été reconnu bien au-dessous de la réalité. Des travaux plus récents, en particulier ceux de M. Wiccher, ont montré que la vitesse des rayons cathodiques peut varier dans une mesure comprise entre le dixième et le cinquième de la vitesse des rayons lumineux, c'est-à-dire entre 30.000 et 60.000 kilomètres à la seconde.

Inutile de dire ici la somme d'énergie emmagasinée dans les particules cathodiques, on arrive à des nombres qui passent l'imagination. Nous dirons simplement que cette vitesse est atténuée ou augmentée selon l'intensité du courant. Nous n'insisterons pas non plus sur la méthode employée pour mesurer la vitesse de ces rayons; cette méthode repose sur la mesure de la déviation magnétique. Ce qu'il importe de remarquer, parce que cela confirme la matérialité du rayon cathodique, c'est sa vitesse variable, contrairement à la vitesse de la lumière qui est constante dans le même milieu.

Il semble donc, au point où en est arrivée l'observation des phénomènes, que le rayon cathodique résulte, non pas d'une ondulation éthérée, comme l'avait cru Lenard, mais de l'émission de particules matérielles. Il faut maintenant expliquer en quoi consistent ces particules de matière,

puisque tout l'intérêt excité de nouveau autour des rayons cathodiques se concentre sur ce point de la nature des projectiles.

Les particules matérielles qui forment le rayon cathodique ne peuvent être des particules détachées de la cathode; cette opinion ne peut plus se soutenir, et il est inutile d'y insister. Ces particules ne sont pas non plus des molécules de gaz raréfié; depuis que M. Lenard a fait sortir le rayon cathodique de l'ampoule de Crookes sans changer ses propriétés, il a fallu renoncer à expliquer le phénomène par l'état *radiant*. Les particules matérielles du rayon cathodique sont des fragments d'atome d'hydrogène.

Ce sont les travaux de J.-J. Thomson qui, en 1897, ramenèrent l'attention du monde savant sur la théorie de l'émission et fixèrent les idées sur la petitesse des corpuscules cathodiques. D'après ses mesures, la masse des corpuscules cathodiques serait extrêmement faible, elle équivaldrait à la millième partie de celle de l'atome d'hydrogène.

M. Villard poursuivit ces observations en 1899, et constata que le spectre donné par les rayons cathodiques était précisément le spectre de l'hydrogène. Les corpuscules atomiques dont est formé le rayon cathodique proviendraient donc d'une démolition de l'atome d'hydrogène. En enlevant toute trace d'hydrogène aux alentours de la cathode on supprime par là même le rayonnement cathodique. Mais, ce qui mérite aussi une attention toute particulière, c'est que l'on peut raréfier tel gaz que l'on veut dans l'ampoule de Crookes, on a toujours le même phénomène; d'où l'on est porté à demander si l'hydrogène n'est pas la substance unique et le milliatome l'élément ultime dont sont formés tous les corps simples.

*
*
*

Ce n'est pas seulement l'étude du rayonnement cathodique produit dans l'ampoule de Crookes qui donne une confirmation à l'hypothèse de l'unité de la matière; une autre série de phénomènes est venue tout récemment donner une confirmation éclatante aux observations déjà faites sur les gaz raréfiés.

Au mois de mai 1901, M. H. Becquerel faisait une conférence à la Société astronomique de Paris sur « la radio-activité de la matière ». Pendant cinq ans, les études et les observations s'étaient poursuivies et multipliées sur certains corps simples et leurs composés avec une persévérance qui fut bien récompensée par l'importance des résultats. Voici, en deux mots, la série d'observations et de découvertes poursuivies pendant ces cinq années.

L'uranium servit de point de départ aux observations de M. H. Becquerel. Ce corps, ou plutôt un de ses composés, le sulfate doublé d'ura-

nium et de potassium se trouva posséder certaines propriétés photogéniques, identiques à celles que l'on venait de découvrir dans les rayons émanés de l'ampoule de Crookes. Le sel d'uranium, enveloppé d'un papier noir impressionnait la plaque photographique. D'où venait cette propriété? Était-ce une propriété découlant de la phosphorescence. Le composé étudié était en effet phosphorescent, mais cette propriété durait peu, un centième de seconde. M. Becquerel s'aperçut bientôt que la phosphorescence n'était pour rien dans la propriété photogénique. On supposa que cette propriété d'émettre certains rayons — car c'étaient des espèces de rayons qui s'échappaient du sel d'uranium — n'appartenait pas exclusivement à l'uranium; on étudia les corps les plus rapprochés de lui par leur poids atomique.

L'atome d'uranium est représenté par 240, celui de thorium par 232. On trouva bientôt que les composés du thorium présentaient les mêmes phénomènes que ceux de l'uranium. Puis, à force de manipuler le minerai d'où l'on extrait l'uranium et le thorium — la pechblende, — on constata qu'une variété de ce minerai se trouvait être plus active que l'uranium pur. M. et M^{me} Curie, qui avaient été frappés de cette contradiction apparente, supposèrent que le minerai étudié contenait avec l'uranium un corps plus actif; et, en effet, ils arrivèrent à découvrir un métal nouveau, le polonium, dont la radio-activité dépasse de beaucoup celle de l'uranium.

Ce n'était pas tout encore, dans le même minerai on découvrit un autre corps *cent mille fois* plus actif — quant à certains composés du moins — que l'uranium. Ce corps nouveau possédant la plus grande puissance radio-active connue méritait bien le nom de *radium* qui indique sa propriété la plus remarquable. Ce furent encore M. et M^{me} Curie qui dotèrent la chimie d'un nouveau corps en poursuivant l'étude des propriétés physiques de la matière. Un autre corps, voisin du thorium, l'actinium, fut découvert par M. Debierne. Ce nouveau corps paraît égaler le radium en radio-activité.

Un des résultats très appréciables des études faites sur la radioactivité de certains corps, a été la découverte de trois nouveaux métaux. Mais ce qui est surtout intéressant au point de vue qui nous occupe, c'est la généralité des phénomènes de radio-activité. On a trouvé que beaucoup de substances dont on avait ignoré jusqu'à présent le pouvoir radifère, avaient la propriété d'émettre des rayons semblables à ceux de l'uranium.

Une autre observation permet de généraliser encore plus le phénomène; les substances qui, d'elles-mêmes, n'émettent pas les rayons de Becquerel deviennent radio-actives par induction. Il suffit de mettre en présence de ces corps inertes, comme le cuivre, l'étain, le plomb, des morceaux de verre, de papier, etc., un composé de polonium ou de radium, pour que ces corps deviennent actifs à leur tour. Cette activité

est plus ou moins durable selon les corps. On peut avoir de l'eau radioactive. Les gaz extraits d'une substance radifère sont eux-mêmes très énergiques. Dans le laboratoire de M. Curie, tout est devenu radio-actif, jusqu'à l'air de la pièce, jusqu'aux vêtements. On peut donc appeler cette propriété, à la suite de M. Becquerel, une propriété de la matière et non plus de tel ou tel corps.

Mais ce qui nous intéresse au plus haut point en même temps que la généralité du phénomène, c'est sa ressemblance avec le phénomène cathodique. Comme les rayons cathodiques et ceux qu'ils engendrent, le rayonnement de Becquerel agit photogéniquement; comme eux, il décharge les corps électrisés et condense la vapeur d'eau; comme eux encore, il ne subit ni la réflexion ni la réfraction, ni la diffraction ni la polarisation; comme eux enfin, il provoque la fluorescence; comme les rayons cathodiques, certains rayons de Becquerel sont déviables par l'aimant, comme les rayons X engendrés par les rayons cathodiques, certains rayons de Becquerel ne sont pas déviables par l'aimant.

Inutile de rappeler les expériences qui ont été faites pour démêler ces divers caractères et propriétés des rayons de Becquerel, les revues spéciales les ont amplement exposées. Une chose seulement est à noter : c'est l'analogie de ces rayons avec ceux produits dans l'ampoule de Crookes. Le mode de production n'est pas même si différent qu'il le paraît au premier abord. Les deux sortes de rayonnement transportent de l'électricité négative; mais, tandis que le rayonnement cathodique se produit dans un milieu raréfié, sous une forte excitation électrique, le rayonnement de Becquerel se produit spontanément. Or, si l'on étudie de plus près la production de ces deux phénomènes, on est amené à reconnaître qu'ils dépendent d'une cause générale identique.

En effet, ce que le physicien ne peut obtenir que par des artifices particuliers — ampoule à gaz raréfié, décharge électrique — la nature le produit par des procédés plus généraux. M. G. Le Bon avait déjà signalé cette généralité du phénomène. Il suffit du passage des rayons ultra-violets dans un champ électrique pour provoquer les rayons cathodiques et de Röntgen. Or ces conditions se réalisent à chaque instant, puisque chaque rayon lumineux entraîne avec lui ces radiations ultra-violettes, et que chaque atome sur lequel il tombe est chargé d'électricité.

Il faut, en effet, d'après ce que nous avons déjà vu, considérer la matière comme formée non plus seulement de molécules et d'atomes, mais aussi de sous-atomes. La dislocation de l'atome en particules représentant la millième partie de l'atome d'hydrogène ne serait pas un état purement accidentel de la matière, car toujours c'est la même masse qui reparait. Cette dislocation dépendrait donc d'un état habituel de la matière; l'atome serait constitué à la façon d'un système solaire. Une masse

plus considérable au centre de l'édifice atomique serait chargée d'électricité positive, et autour de ce noyau circuleraient un nombre plus ou moins grand de corpuscules chargés d'électricité négative. Cela expliquerait pourquoi les corps à gros poids atomique seraient spontanément radio-actifs, tandis que les autres ne le seraient pas à moins de se trouver à proximité de la cathode dans l'ampoule de Crookes ou rapprochés d'un autre corps fortement radifère. M. J. Perrin, dans son ingénieuse hypothèse sur l'atome, montre comment, à cause du peu d'attraction exercée par le centre de l'atome sur les corpuscules plus extérieurs des gros atomes, ces corpuscules peuvent se détacher et devenir le projectile cathodique pour peu qu'une influence extérieure agisse.

On aurait ainsi dans toute la nature comme éléments ultimes de la matière, non plus l'atome, mais des parties infiniment plus petites représentant la millième partie de l'atome d'hydrogène. Le milliatome ne serait pas seulement la dernière unité de masse, ce serait aussi la dernière unité de substance. L'hydrogène serait la substance unique de tous les corps. On aurait donc résolu, grâce aux physiciens, le problème de l'unité substantielle.

Les physiciens vont plus loin; certains ramèneraient volontiers à une émission matérielle tous les phénomènes qui se manifestent par un mouvement, tels la lumière, le rayonnement de Röntgen et ses dérivés. On n'accepterait aussi volontiers qu'une seule force dans tout l'univers, la force électrique. Mais cette dernière question demanderait à elle seule une étude spéciale.

Pour le moment, il serait téméraire de se prononcer sur ces questions encore mal élucidées, et trop long d'exposer toutes les théories proposées. N'oublions pas que toutes les explications que nous avons hasardées, quelque vraisemblables qu'elles paraissent, ne sont, après tout, que des hypothèses.

G. D.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Bibliothèque de la Religion de la Science (Religion of Science Library; Open Court Publishing Co, 324 Dearborn Street, Chicago).

Le docteur *Paul Carus*, éditeur de la revue mensuelle illustrée *The Open Court* consacrée « à la religion de la Science, à la science de la Religion et à l'extension de l'idée du parlement des religions », éditeur

pareillement de la revue « *Monist* » l'un des grands trimestriels philosophiques et scientifiques aux États-Unis, a entrepris depuis plusieurs années, la publication d'une série qui porte le nom de « Bibliothèque de la religion de la Science ».

Tous les deux mois paraît un nouveau volume, contenant quelque ouvrage ou fragment philosophique ou scientifique, du nombre de ceux qui ont fait, ou sont de nature à faire époque dans le mouvement de la pensée humaine.

Parmi les ouvrages déjà parus, et dont quelques-uns ont obtenu plusieurs éditions, nous pouvons signaler : « La Religion de la Science », par Paul Carus ; — « Trois conférences sur La Science de la Pensée » et « Trois conférences sur La Science du langage », par Max Müller ; — « Les Maladies de la personnalité », — « Les Maladies de la volonté » — et « La Psychologie de l'attention », par Th. Ribot ; — « La Sélection germinale », par Aug. Weismann ; — « Les Prophètes d'Israël », par C. H. Cornill ; — « L'Orthogénèse », par Th. Eimer ; — « Le Discours de la Méthode », par R. Descartes ; — « Recherche sur l'entendement humain » de D. Hume ; — « Traité des principes de la connaissance humaine » et « Trois dialogues entre Hylas et Philonöus », de Berkeley ; — « La Métaphysique », « La Correspondance avec Arnauld » et « La Monadologie » de Leibnitz, en un seul volume ; etc., etc. On nous annonce en outre : « Le Proslogion » de saint Anselme, des extraits de Locke, et enfin, « *last but not least* » le traité de « La quadruple racine du principe de la raison suffisante » de Schopenhauer !... (1).

Ce ne sont pas, il est vrai, des éditions de luxe, mais des ouvrages choisis, de façon à constituer une édition populaire des travaux les plus marquants dans le domaine de la science et de la philosophie, ils sont imprimés très convenablement sur bon papier, d'apparence soignée et engageante, et ne seraient nullement déplacés sur les rayons de la bibliothèque d'un homme d'études, tout en étant destinés principalement « à l'étude indépendante et aux lectures complémentaires dans les collèges et les universités ». Ils sont naturellement tous publiés en anglais.

Nous allons donner une idée de quatre de ces ouvrages pris au hasard dans la collection.

Philosophie chinoise (Chinese Philosophy, par Paul Carus, Chicago 1898, 64 pages). Cette brochure, tout émaillée de caractères et de signes chinois et portant en frontispice l'image du dragon impérial, a pour but de

(1) Le prix de ces volumes, sorte de fortes brochures cartonnées, grand in-18°, pouvant avoir jusqu'à 300 pages, varie de 15 à 50 cents (0 fr. 25 c. à 2 fr. 25 c.) : on y peut même prendre abonnement à l'année, comme pour une revue, au prix de 1 dollar 50 (1 francs environ).

dégager et de mettre en lumière les principes philosophiques présumés dans la conception que la pensée chinoise classique s'est faite de l'univers.

Le monde, d'après les anciens sages de la Chine, serait le produit de deux principes, l'un positif, masculin, actif, le *Yang* (brillant), l'autre négatif, féminin et passif, le *Yin* (sombre). Toutes choses résultant de la combinaison du Yang et du Yin, la philosophie chinoise est éminemment une philosophie de *permutations*.

Les 64 *Rwa* ou combinaisons primitives du Yin et du Yang sont contenues dans le *Yi-ling*, l'un des livres les plus énigmatiques qui soient au monde, et il semble que les Chinois eux-mêmes en aient entièrement perdu la clef.

C'est sur la base de ces combinaisons que sont établis les principes de la divination, laquelle, officiellement reconnue et pratiquée dans le Céleste-Empire, se fait par les *baguettes* de millefeuille (1) ou par le *Shan-Kwei* (la tortue sacrée), en jetant, par *pile ou face*, trois pièces de monnaie dans une écaille de tortue; procédé qui rappelle à l'esprit la consultation par *Urim* et *Thummin* des anciens Hébreux.

Cinq caractères, que les anciens Chinois croyaient lire sur la face externe de l'écaille de la tortue sacrée, étaient interprétés comme l'expression des cinq éléments : eau, fer, terre, métal, bois, qui, pour eux, étaient les composants intimes de toutes choses.

Mais le dualisme primitif du *Yang* et du *Yin* s'est résolu de bonne heure, dans la pensée chinoise, en un *monisme* ultime, qui représentait les deux premiers principes comme issus eux-mêmes d'un élément suprême le *T'ai Kih* (grande origine), qui aurait été comme une sorte de matière subtile, analogue à la nébuleuse primitive des astronomes.

Cette conception monistique a été élaborée spécialement dans les écrits de Cheu-tsze (1017-1073 après J.-C.) et de son disciple Chuh-Hi. Pour ce dernier, le T'hai-Kih est un principe non matériel, intimement présent dans toutes choses.

De plus les Chinois admettent l'existence d'un dieu personnel, *Shang Ti* (le Seigneur d'en haut) dont le culte public est un attribut exclusif de l'empereur.

On sait quelles difficultés fit surgir autrefois, parmi les missionnaires, la question de savoir si on pouvait assimiler à Shang-Ti le vrai Dieu des chrétiens comme le soutenaient les jésuites, ou s'il valait mieux présenter celui-ci comme un dieu autre et unique, auquel on réserverait l'appellation de T'ien Chu (maître du ciel) comme le voulaient les autres mission-

(1) On ne peut s'empêcher d'être frappé de l'analogie des pratiques rhabdomantiques que nous fait connaître ici le Dr Carus, avec celles auxquelles, en maint, endroit ont fait allusion les prophètes (Voir en particulier Osée, ch. iv, v. 12, et Ezéchiel, ch. xxi, v. 26, où la similitude est transparente).

naires. L'Église a fini par se prononcer d'une manière définitive dans le sens de ces derniers.

L'opuscule du Dr Carus est intéressant, clair, instructif, mais on pourrait être tenté de se demander quelle est la valeur *objective* des vues et des interprétations qui nous y sont présentées.

Le Dr Carus a prévu l'objection, et il l'a résolue de la façon la plus simple à la fois et la plus audacieuse, par la voie d'autorité, et d'une autorité qui n'est pas moindre que celle du Fils du ciel lui-même. Il n'a pas hésité à s'adresser à l'empereur de Chine, et à lui faire présenter, par l'ambassadeur des États-Unis, M. Denby, une copie spéciale de son article. Il recevait en réponse, à la date du 6 mai 1896, l'assurance que l'article en question, traduit en chinois, avait été lu attentivement par les membres du Tsong-li-Yamen; qu'il révélait un auteur versé dans la connaissance de la littérature chinoise et qui comprenait bien son sujet; et qu'enfin ledit article serait classé par ordre parmi les archives du Yamen.

Kant's Prolegomena (300 pages), est le dernier volume paru de la collection éditée par le Dr Carus. Il comprend, outre l'ouvrage lui-même, *Prolegomènes à toute métaphysique future*, une préface et une étude substantielle sur la philosophie de Kant (1); de plus, des extraits intéressants de la littérature kantienne, empruntés à Windelband, Weber, Schwegler, Lange, Heine, Schopenhauer, et Wright, un portrait de Kant et de Garve, un fac-similé de l'écriture du philosophe, et la reproduction du frontispice de la première édition de la « *Critique de la Raison pure* ».

Le Dr Carus a choisi les *Prolegomènes* de Kant de préférence à tous ses autres ouvrages, parce qu'ils nous donnent la clef à tout le reste de sa philosophie. Ils contiennent sous une forme plus méthodique, plus abrégée, et aussi plus intelligible, que la « *Critique de la Raison pure* » elle-même, les conceptions fondamentales qui sont à la base du criticisme kantien.

Le professeur Carus étant d'ailleurs allemand de naissance, et gradué des universités d'outre-Rhin, est spécialement qualifié pour interpréter, dans une traduction fidèle, la pensée du maître.

L'étude sur la philosophie de Kant, qui accompagne cette traduction, est également bien comprise et bien présentée. Le Dr Carus s'écarte nettement de Kant en plusieurs points importants, répudiant en particulier son subjectivisme et ses antinomies, et défend l'objectivité fondamentale de l'espace et du temps. Il n'y aura pas lieu cependant de s'étonner, que l'éditeur du « *Monist* » conclue en affirmant l'idée d'un Dieu *supra personnel*,

(1) Déjà parue sous forme d'article séparé dans le numéro de janvier 1902 du « *Monist* ».

qui devrait, selon lui, être substitué au Dieu personnel du christianisme.

En résumé, on trouve dans ce volume, outre le texte des *Prolegomènes*, une collection de documents bien choisis et de matériaux profitables, qui en font, sous des dehors engageants, un ouvrage de réelle valeur, parce que de réelle utilité.

Kant et Spencer (105 pages). Cet opuscule est la reproduction de quelques articles polémiques publiés dans le « *Monist* », en réponse à certaines accusations formulées contre Kant par Herbert Spencer en 1888, dans le « *Popular Science Monthly* ».

A l'encontre de la Morale utilitaire, préconisée par le philosophe de l'agnosticisme, le Dr Carus s'efforce d'établir que l'« l'Ethique de Kant est une vérité qui défie la critique la plus rigoureuse ». Il montre également quelle est la position de Kant par rapport à la doctrine de l'évolution, pour laquelle il semble que le philosophe de Königsberg ait toujours eu une inclination marquée.

L'ouvrage se termine par une critique quelque peu vigoureuse de l'agnosticisme, et une courte réplique de Spencer, relevée par le Dr Carus avec la même pointe de vivacité. Elle est suivie d'une lettre finale où le philosophe anglais décline poliment toute controverse ultérieure.

C'est un opuscule intéressant, de nature à éclairer certains points de la doctrine kantienne, et qui vaut certainement la peine d'une lecture attentive.

The Crown of Thorns (la Couronne d'épines), élégant opuscule, illustré et relié, de 24 pages. C'est un essai plus ou moins heureux, inspiré du style et de la substance des récits évangéliques, et dont l'intrigue, fort simple, est censée se dérouler en Palestine au temps de Notre-Seigneur, dont il met en scène la personne, ainsi que celle de l'apôtre Paul et de divers autres personnages évangéliques.

Cet opuscule présente une certaine analogie de genre et d'objet avec l'essai de Sienkiewicz, intitulé « Suivons-le ! ». Mais alors que, chez l'écrivain croyant, la foi agit comme une inspiration vivifiante, et fait vibrer l'âme jusqu'au frisson, l'écrit du Dr Carus reste froid, parce que c'est une thèse d'histoire religieuse et de rationalisme, qui cherche à transformer l'histoire chrétienne en je ne sais quel rêve idéal, né des chimères généreuses d'une humanité illusionnée.

L. v. B.

D^r J.-N. ESPENBERGER. *Die Philosophie des Petrus Lombardus und ihre Stellung in zwölften Jahrhundert* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, B. III. H. 5). Münster, 1901. In-8°, xi-139 p.

Existe-t-il une philosophie de Pierre Lombard ? Si l'on entend par là un système complet et organisé, il faut répondre non. Mais il y a dans l'œuvre théologique du Maître des sentences, des doctrines philosophiques semées au hasard des questions, indiquées plutôt que développées, et c'est cela que M. Espenberger a voulu recueillir et classer. Il les a rangées sous quelques grandes rubriques correspondant aux divisions de la philosophie généralement admises aujourd'hui : Logique, Ontologie et Cosmologie, Psychologie, Théologie et Éthique. Peut-être pourrait-on critiquer l'ordre des questions posées sous ces divisions générales, et se demander par exemple, pourquoi la liberté n'a pas sa place en psychologie ; mais la matière comprise sous chacune d'elles étant si minime, ces détails d'organisation interne perdent beaucoup de leur importance.

Il sera plus intéressant pour nous de signaler quelques opinions du vieux théologien. Dans la fameuse question des Universaux, qui forme comme le centre de la philosophie médiévale, il n'a pas pris de position bien nette ; il est, à ce qu'il semble, réaliste, et néanmoins Durand a pu l'interpréter en un sens nominaliste. La notion de la matière et de la forme est assez vague, elle n'a pas encore la précision qu'elle trouvera chez les aristotéliens du XIII^e siècle. En psychologie, il s'affirme nettement créatianiste. Quant au mode d'union de l'âme et du corps, les textes qu'on a de lui sur ce sujet sont trop peu précis, pour qu'on puisse les interpréter avec certitude dans le sens d'Aristote ; son historien croit même qu'il garde, avec saint Augustin, la théorie de Platon, l'âme moteur du corps. Comme saint Augustin encore, il n'admet pas de distinction réelle entre l'âme et ses puissances ; celles-ci ne sont que des modes de sa substance et non des accidents dérivés d'elle.

Recueillir tous ces fragments épars et les classer, c'est là, incontestablement, un travail utile. Mais le principal mérite de l'ouvrage de M. Espenberger, est, à notre sens, de fournir une comparaison suivie entre ces doctrines et les idées admises au XII^e siècle. Par là, il nous renseigne abondamment sur les sources de Pierre Lombard et contribue ainsi à préparer une édition critique de son œuvre, travail très délicat et très difficile, si l'on en croit les éditeurs de saint Bonaventure, qui l'ont autrefois essayé.

M. J.

Introductio ad Sacram Theologiam, seu de veritate catholice fidei, auctore
FR. JOANNE LOTTINI, O. P. (Paris, Lethielleux.)

Comme dans son *compendium* de philosophie, le T. R. P. Lottini a cherché avant tout, dans son *Introductio*, l'utilité des élèves de préférence au modernisme et à une érudition touffue. Trois grandes divisions indiquent le plan et la marche de tout l'ouvrage : *De existentia ordinis supernaturalis. De divina revelatione. De mediis quibus conservantur, transmittuntur et cognoscuntur veritates divinitus revelatae*. Ce qui rend ce livre remarquable, c'est la clarté dans l'exposition, la précision dans les arguments et cette particulière habileté à condenser si bien la moelle d'une doctrine saine et substantielle. Les évêques de Toscane, assemblés à Pise au mois d'octobre 1901, ont décrété que le *Compendium Philosophiæ* et l'*Introductio ad S. Theologiam* seraient adoptés comme manuels dans tous leurs séminaires. Cet acte solennel d'un épiscopat, si savant et si distingué, est plus qu'un éloge, c'est déjà pour l'auteur une précieuse récompense.

E. H.

La liberté et le devoir, fondement de la morale et critique des systèmes de morales contemporaines, par Albert FARGES, docteur en philosophie et en théologie, etc. Un vol. grand in-8° de 518 pages, suivi d'une lettre de Sa Sainteté Léon XIII. (Berche et Tralin, Paris, 1902.)

Sous ce titre, M. Farges nous donne le huitième volume des *Études philosophiques* qu'il a commencées, il y a quelques années, pour vulgariser les théories d'Aristote et de saint Thomas et leur accord avec les sciences. Les volumes déjà parus portent les titres suivants : 1° Théorie fondamentale de l'Acte et de la Puissance, du Moteur et du Mobile; 2° Matière et forme en présence des sciences modernes; 3° la Vie et l'Évolution des espèces, avec une thèse sur l'évolution étendue à la formation du corps de l'homme; 4° le Cerveau, l'âme et les facultés (réfutation du matérialisme contemporain avec planches anatomiques); 5° l'Objectivité de la perception des sens externes et les théories modernes (avec 20 figures sur les illusions d'optique); 6° l'idée de continu dans l'espace et le temps (réfutation du kantisme, du dynamisme et du réalisme, avec figures); 7° l'idée de Dieu d'après la raison et la science (questions actuelles sur l'existence de Dieu, sa nature et ses rapports avec le monde).

Il y a là, on le voit, une série d'études traitant du monde (mouvement, matière, vie), de l'homme (l'âme, la sensation, l'idée), de Dieu enfin. Pour en faire un cours complet de philosophie, il ne manquait qu'un traité sur les *Fondements de la morale*. Ce traité, depuis quelque temps annoncé et impatientement attendu par ceux — et ils sont nombreux — qui s'inté-

ressent aux publications de M. Farges, vient à son heure. On sait en effet l'importance qui s'attache de nos jours aux problèmes d'éthique, et combien nombreux sont les auteurs qui ont pris la morale pour objet de leurs spéculations. On sait aussi à quels systèmes incohérents et disparates ont abouti la plupart de ces spéculations depuis qu'on a repoussé les données métaphysiques qui servaient de base à la vieille morale spiritualiste. L'auteur du présent ouvrage a voulu replacer la philosophie morale sur sa double base psychologique et métaphysique.

Dans une première partie, il étudie la liberté :

a) *Au point de vue moral* (rapports de la liberté et du devoir, le libre arbitre condition essentielle de la moralité, la responsabilité, le mérite et le démérite, la punition et la récompense, la vertu et le vice, le remords et la bonne conscience, etc., etc. ;

b) *Au point de vue psychologique* (le témoignage de la conscience, les objections : illusions des hypnotiques, ignorance des causes de nos actions, le désir le plus fort, la prévalence des motifs intellectuels, les idées-forces de M. Fouillée, etc.) ;

c) *Au point de vue métaphysique* (la liberté devant la notion de substance, le principe de contradiction, le principe de causalité, le principe de raison suffisante, le principe d'ordre, les attributs de Dieu. Preuve métaphysique de la liberté, etc., etc.) ;

d) *Au point de vue scientifique* (la liberté et les sciences modernes, la liberté et le déterminisme universel de la nature, la liberté et la loi sur la conservation de l'énergie, la liberté et la physiologie, la liberté et la critique historique, la liberté et la criminologie, la liberté et l'hérédité, etc.)

En se plaçant à tous ces points de vue, l'auteur examine les difficultés qui se posent, discute les solutions données et propose les siennes. Il y a là, dans ces 218 pages consacrées à la question du libre arbitre, une étude très documentée, très actuelle et en même temps très conforme aux principes de la philosophie traditionnelle de l'école.

La liberté ne suffit pas pour fonder la morale. Il faut à l'action libre de l'homme un principe régulateur. Ce principe, c'est le devoir. Dans une deuxième partie, M. Farges étudie le devoir dans ce qu'il appelle ses éléments essentiels. Parmi les éléments du devoir il range (et cela est peut-être contestable à parler rigoureusement) : la fin, la loi morale, le bien et le mal moral, la conscience. De là une série de chapitres où sont abordés tour à tour les problèmes de la fin dernière de l'homme, du désir du bonheur et de la compatibilité de ce désir avec une morale désintéressée, de l'essence de la loi, des diverses espèces de lois (éternelle, naturelle, positive), de la moralité des actes humains, du rôle de la conscience morale avant l'action, au moment de l'action, après l'action. Cette seconde

partie se termine par une étude que les lecteurs de la *Revue thomiste* ont déjà pu apprécier sur l'*idée de devoir dans la morale d'Aristote*.

La troisième partie de l'ouvrage contient un exposé critique des divers systèmes de morale contemporains : morale matérialiste et positiviste de Hobbes, Bentham, Stuart Mill, Comte, Littré, Taine ; morale évolutionniste d'Herbert Spencer, Alexandre Bain, Alfred Fouillée, morale kantiste et néo-kantiste (Kant, Renouvier), morale pessimiste de Schopenhauer et de Hartmann ; morale du *vouloir-vivre* de Nietzsche, morales indépendantes de toute idée métaphysique (Vacherot, Secrétan, Marion, Tolstoï, Desjardins, Ravaisson) et religieuse (Prévost-Paradol, Guyau, etc., etc.).

Ce simple exposé analytique suffit pour montrer que le livre de M. Farges se recommande par l'intelligence des problèmes traités, par l'étendue et la sûreté des informations, par l'ordre admirablement logique avec lesquels les questions se succèdent. Ajoutons que la doctrine en est solide, les arguments pleins de force, les conclusions rigoureusement déduites, le style simple et clair, comme il convient à un ouvrage de philosophie. Le volume se termine par une lettre d'approbation écrite à l'auteur par Sa Sainteté Léon XIII, le 21 mai 1902. Nous ne pouvons résister au désir d'en citer ces quelques lignes : « A une époque où tant de gens, avec l'arrogance de ce siècle, regardent avec dédain les âges passés et condamnent ce qu'ils ne connaissent même pas, vous avez fait une œuvre nécessaire en allant puiser aux sources mêmes la vraie doctrine d'Aristote et de saint Thomas, de manière à lui rendre, d'une certaine façon, par l'ordre lumineux et la clarté de l'exposition, la faveur du public. Et quant aux reproches qu'on lui fait d'être en désaccord avec les découvertes et les résultats acquis de la science moderne, vous avez eu raison d'en montrer, par la discussion des faits et des arguments allégués de part et d'autre, la faiblesse et l'inanité. Plus vous marcherez dans cette voie, plus s'établira et se fortifiera votre conviction que la philosophie aristotélicienne, telle que l'a interprétée saint Thomas, repose sur les plus solides fondements, et que c'est là que se trouvent encore aujourd'hui les principes les plus sûrs de la science la plus solide et la plus utile entre toutes. »

Venant d'une autorité si haute, ce *Bene scripsisti* adressé à un auteur qui a si bien mérité de l'école thomiste est, pour M. Farges, une des meilleures récompenses qu'il puisse ambitionner.

H. A. M.

Les infiltrations kantiennes et protestantes et le clergé français, par M. l'abbé J. FONTAINE. — In-12. Paris, Retaux.

M. l'abbé Fontaine continue la série de ses *Monita* avec la même fougue et le même esprit combatif que naguère.

Il y a dans son livre de bonnes parties. Beaucoup, malheureusement, des vices qu'il signale sont réels, et il n'est pas le seul à les dénoncer. D'autres, à vrai dire, y apportent plus de tact, plus de ménagements à l'égard des personnes, et peut-être leur influence n'en est-elle pas moins grande.

Nous serions bien trompé si le livre de M. l'abbé Fontaine obtenait le résultat qu'il désire : corriger des abus sans nuire cependant au progrès. Ce juste milieu désirable, il faudrait, pour l'atteindre, un peu plus de mesure, un peu plus de justesse aussi dans la pensée. Qu'on juge de celle de l'auteur par cet exemple que nous choisissons entre vingt parce qu'il est relatif à l'un de nos frères.

Parlant du R. P. Rose, dont les *Études évangéliques* ont excité tant d'admiration et ont fait tant de bien en France et au dehors, M. l'abbé Fontaine écrit cette phrase :

« Oui, l'exégèse qui s'obstinerait à voir, dans les textes scripturaires et évangéliques si nombreux et si graves visés plus haut, la *filiation adoptive*, serait coupable d'adoptianisme dans la mesure où elle favorise cette erreur (!). Oui, la philosophie qui ruinerait par exemple la preuve fondamentale de l'existence de Dieu assise sur le principe de causalité et dite de *contingence*, preuve à laquelle presque toutes les autres se rapportent, devrait être taxée d'athéisme, car elle favoriserait très largement (!) cette erreur, l'auteur fût-il kantien, croyant à l'efficacité de la *raison pratique* pour réparer la brèche ouverte sur un point garanti non par saint Thomas seulement, ce qui est déjà beaucoup; mais par l'Église et les définitions du Concile du Vatican. » (Préface, p. xvii.)

Ces raisonnements stupéfiants donnent une regrettable idée de la logique de l'auteur des *Infiltrations*. Nous sommes thomiste, et attaché autant que qui que ce soit à la preuve par la *contingence*, mais nous croirions passer les bornes du permis en taxant d'athéisme l'auteur ou la doctrine qui nierait la validité de cette preuve ou d'une preuve quelconque de saint Thomas, pourvu qu'on en apporte une autre, et une bonne. Or, la preuve par la *raison pratique* est une preuve admirable. Ce n'est pas une raison pour rejeter les autres; mais qui l'adopte et la défend a le droit qu'on ne l'appelle point athée, et il est en règle, quoi qu'en pense M. l'abbé Fontaine, avec le concile du Vatican.

Prétendre qu'on est athée plus ou moins selon le nombre de preuves de Dieu qu'on repousse, et adoptianiste plus ou moins selon le nombre de textes qu'on interprète dans le sens d'une filiation adoptive, c'est se figurer que chaque texte ou chaque preuve contient une partie de l'objet qu'ils affirment, et c'est comme si l'on disait qu'on est aveugle aux neuf dixièmes, si sur dix tableaux qu'on vous offre on ne sait en admirer qu'un.

Ce n'est du reste pas le seul endroit du livre où se manifeste cette regrettable absence d'esprit philosophique. Ailleurs aussi abondent les quipropos et les parallogismes. Nous accordons volontiers à l'auteur le *droit à l'erreur* qu'il refuse quelque part à d'autres ; mais quand on s'érige aussi ouvertement et à si grand bruit en censeur de ses frères, peut-être serait-il souhaitable qu'on fût d'abord monté sur sa balance, afin de s'assurer si l'on ne serait pas inférieur en beaucoup de choses, et en théologie même quelquefois, à ceux que l'on prétend juger.

A. D. S.

Histoire et solution des problèmes métaphysiques, par CH. RENOUVIER, de l'Institut. 1 vol. in-8°, de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. (Félix Alcan, Paris.)

Après avoir exposé les problèmes fondamentaux de la spéculation philosophique, M. Renouvier les apprécie, les juge et en donne la solution. Voici d'ailleurs comment, dans son avant-propos, il justifie le titre de son livre : « *Histoire, Solution*. L'*Histoire* est celle des principes les plus généraux de la spéculation métaphysique, dont dépendent tous les sujets capitaux du ressort de la philosophie, la méthode et les théories, et dont les formules nettes historiquement connues, en nombre fort réduit, sont contradictoires les unes des autres. La *Solution* c'est celle des *dilemmes de la métaphysique pure*, après l'avoir préparée par la critique des systèmes au cours de l'ouvrage, nous la formulons par la brève exposition de la doctrine néo-criticiste qui la termine. » Malgré son talent, sa science et son autorité, M. Ch. Renouvier est encore loin d'avoir établi ce que d'ailleurs nous regardons comme indémontrable : une doctrine philosophique qui, en niant la réalité de l'être, de l'absolu et de la substance, aboutit finalement à la dissolution de la pensée.

M.

L'Année philosophique, douzième année — 1901 — publiée sous la direction de M. Pillon, 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. (Paris, Félix Alcan.)

Ce volume comprend, outre la *Bibliographie philosophique* de 1901, les cinq mémoires suivants :

1° *L'œuvre de Socrate*, par V. Brochard, membre de l'Institut. Le but de ce mémoire est de montrer que Socrate a compris le premier ce que devait être la science de la morale, mais qu'il n'a pas réussi à fonder cette science, faute d'avoir trouvé une définition du bien.

2° *Sur la logique des stoïciens*, par D. Hamelin. Dans ce travail, M. Hamelin établit que les stoïciens sont, en logique, moins empiristes qu'on

ne le dit et que, partisans rigoureux de la méthode analytique, ils doivent être rapprochés de Spinoza et de Taine, plutôt que de Stuart Mill.

3° *Traité de l'âme*, d'Aristote, par L. Robin. Cet article est consacré à la savante traduction du *Traité de l'âme*, par M. Rodier. M. Robin y met en relief les principaux traits de l'interprétation que donne M. Rodier de cet important ouvrage.

4° *Essai sur la catégorie de l'Être*, par L. Dauriac. L'auteur de ce travail montre que le principe d'identité dans lequel il fait consister la catégorie de l'Être (identique selon lui à celle de nécessité) peut être considéré comme l'équivalent de l'absolu.

5° *La critique de Bayle*, critique du théisme cartésien, par F. Pillon. L'auteur expose, discute et apprécie les objections opposées par Bayle aux preuves cartésiennes de l'existence de Dieu.

N. R. *La bibliographie philosophique* contient les comptes rendus de 101 ouvrages parus en France dans le cours de l'année 1901. Elle forme plus de la moitié du volume. X.

La notion d'Espace au point de vue cosmologique et psychologique, par D. Nys, prof. à l'Université cath. de Louvain. (1 vol. in-12. Louvain, Institut supérieur de philosophie.)

Deux parties nettement indiquées par le titre même; la première, la plus importante, expose la nature de l'espace, les propriétés de l'espace, les différents systèmes sur l'espace; la seconde traite de notre connaissance de l'espace, et, de ce point de vue, critique différents systèmes.

A l'intérêt qui s'attache à la notion d'espace en elle-même, notion digne par sa difficulté d'occuper les philosophes, dont c'est la mission, au dire d'Aristote, de s'attaquer aux questions ardues, plusieurs problèmes incidents ajoutent leur intérêt propre : la possibilité d'un espace réel infini; la limitation ou la non-limitation de l'univers actuel; le vide; la méta-géométrie.

Le nom et le titre de l'auteur suffisent à indiquer la position prise par lui; c'est la position même de l'école péripatéticienne et thomiste. Mais, dans la position thomiste elle-même, il y a certaines positions libres, en particulier sur le lieu interne et la nature intime du mouvement local; c'est par une discussion sur ce sujet intéressant et débattu que s'ouvre le livre où l'auteur montre dès l'abord qu'il cède bien moins à l'évidence de l'autorité qu'à l'autorité de l'évidence, ce qui est toujours une excellente note pour un philosophe.

PAUL DUBOIS : *Cousin, Jouffroy, Damiron; souvenirs publiés avec une introduction*, par AD. LAIR. (1 vol. in-12. Paris, Perrin et C^{ie}.)

Portraits d'après nature et sur le vif des trois principaux représentants

de la philosophie spiritualiste française dans la première partie du dernier siècle. M. Dubois, fondateur du *Globe* et directeur de l'École normale, qui connut personnellement et intimement les trois philosophes, les dépeint au naturel et en même temps se montre lui-même avec ses « qualités réelles d'écrivain et ce style original » auquel M. Ch. Levesque rendait hommage sur sa tombe.

La Somme de saint Thomas d'Aquin résumée en tableaux synoptiques, par le chanoine LYONS. (Nice.)

Le titre de cet ouvrage pourrait laisser supposer qu'il s'agit d'un travail très succinct et de peu d'étendue. Il n'en est rien. Ce n'est pas un résumé quelconque ni une simple table des matières que nous donne M. le chanoine Lyons. Il s'est appliqué à extraire de la somme de saint Thomas la moelle même de la doctrine, et, pour la rendre plus accessible à l'esprit, il aide les yeux par le moyen des tableaux synoptiques. Le format du livre, qui est un grand in-folio, a été choisi tout exprès dans ce but. Chaque tableau occupe une page et le livre en comprend plus de 800. D'ordinaire et à moins que leur étendue rende nécessaire la division, chacune des questions de la Somme est enfermée dans l'un de ces tableaux. Une petite introduction relie la question qui suit à la question qui précède. Vient ensuite le résumé de la question elle-même où l'auteur détaille chaque article et donne, avec les conclusions, les principales raisons qui les appuient. Le tout se termine, au bas de chaque tableau, par une courte aspiration pieuse.

Nous ne pouvons que féliciter M. le chanoine Lyons pour le patient labeur dont témoigne son livre. C'est un effort heureux et très louable destiné à répondre aux désirs du Saint-Père et à faciliter, pour certains esprits, la lecture et la méditation de la Somme de saint Thomas.

Th. M. P.

La Sociologie positiviste. Auguste Comte, par MAURICE DEFOURNY,
Docteur en philosophie.

L'ouvrage de M. Defourny, thèse d'agrégation à l'Institut supérieur de Louvain, comptera, sans conteste, parmi les meilleures productions d'une école qui, par la valeur de ses travaux, s'est imposée à l'attention de tous.

S'occuper de Comte est toujours très laborieux. L'auteur de la présente étude s'en est rendu maître. Ses analyses sont pénétrantes, ses exposés lumineux, et nous n'hésitons pas à dire qu'étant donné le point de vue spécial, duquel l'auteur a envisagé son sujet, ce travail est ce que nous avons de meilleur sur la matière.

Mis à part un chapitre préliminaire sur la vie de Comte, tout le travail

se compose d'un exposé vraiment excellent de la sociologie de Comte (1^{re} partie), et d'une critique de cette même sociologie (2^e partie). La division est banale, c'est peut-être parce qu'elle est la meilleure. Ce qui n'est point du tout banal, c'est la lumière que M. Defourny est parvenu à projeter, par l'étude consciencieuse et l'habile rapprochement des textes, sur plusieurs points extrêmement contestés de la doctrine comtiste. Tous ceux qui ont pris contact avec les indigestes et volumineux écrits de Comte comprendront que le mérite n'est pas mince.

Nous avouons ne pas très bien comprendre la nécessité du chapitre biographique. La vie de Comte est, ce semble, suffisamment connue, pour que l'auteur se dispensât de répéter ces détails qui appartiennent désormais à l'histoire. Nous croyons, d'autre part, que la seconde partie aurait gagné à des développements ultérieurs. Plusieurs points restent un peu dans l'ombre, et puisque l'auteur nous donne sa belle mesure dans d'autres occurrences, on se prend à regretter qu'il n'ait pas jugé opportun de les éclaircir davantage.

Signalons quelques détails. Comment l'auteur considère-t-il comme spécifiquement chrétiennes des doctrines politiques empruntées par saint Thomas à Aristote? De fait, à part l'affirmation très générale du principe d'autorité, il serait bien difficile de trouver dans l'Évangile une doctrine politique quelconque, et il importe de ne point confondre la « politique chrétienne » avec la politique des écrivains catholiques. M. Defourny n'admet pas le progrès indéfini. C'est son droit; mais nous craignons bien que ses raisons ne paraissent un peu particulières, pour ne pas dire étroites. Une distinction s'imposait ici entre le progrès *nécessaire* et le progrès *de fait*. L'auteur fait surtout appel aux faits, mais nous pensons qu'il en a négligé plusieurs, et des plus importants. Il signale les fluctuations incessantes de la culture de certaines nations, ou plutôt de *certaines unités géographiques*. Mais l'élimination progressive des sociétés closes, la marche actuelle vers une société *mondiale* est un phénomène qui méritait quelque considération, et qui peut paraître de nature à infirmer les raisons de M. Defourny. D'ailleurs, le brillant auteur admet un certain déterminisme social « fondé sur la rationalité de l'homme. » Une note trop brève de la page 292 l'atteste. Est-ce donc la rationalité de l'homme qui nécessite cette apparition alternative du progrès et de la décadence?

Enfin, dernière remarque, l'auteur ne nous paraît pas avoir saisi l'*esprit* protestant (p. 322). Faut-il donc vraiment avoir le cerveau germanique pour en apprécier la portée réelle?

Mais, nous tenons à le répéter, ce sont là des détails que nous signalons à l'auteur, non comme des critiques de son très beau livre, mais comme des questions à résoudre. L'œuvre subsiste, entière. Elle est excellente, et par la maturité de la pensée, et par la clarté de la forme,

elle fait naître l'espoir que M. Defourny ne s'arrêtera pas en si bonne voie.

M. D. M.

Eléments de physiologie, par Maurice ARTHUS, de l'Institut Pasteur de Lille, ancien professeur de physiologie, chimie physiologique et microbiologie, à l'université de Fribourg (Suisse), in-12, p. XII-874. (Paris, Masson et C^{ie}.)

Il serait difficile de mettre plus de choses en un si petit volume. Sous le nom modeste d'« *Eléments* », c'est l'enseignement de la physiologie au grand complet, dans une précision et une clarté admirables. Rien n'y manque et l'on entend le dernier mot de la science positive. Point de descriptions inutiles; l'auteur s'adresse à des esprits initiés, et ne cherche nullement à faire œuvre de vulgarisation. Néanmoins une préparation scientifique ordinaire permet de le suivre et de se nourrir de son immense savoir. Il nous dit dans sa Préface :

« Je me suis appliqué avant tout à développer chez mes élèves l'esprit scientifique expérimental, et à leur faire connaître, admirer et aimer la méthode expérimentale, pour qu'ils en soient, dans l'avenir, les serviteurs passionnés. On retrouvera dans ce livre la marque manifeste de ces préoccupations. »

C'est bien ce que l'on voit, et les préoccupations n'enlèvent rien à la clarté ni à la sincérité de l'exposition.

Nulle pensée de systématisation philosophique. La division, chère aux anciens traités, en fonctions de nutrition, fonctions de relation et fonctions de reproduction, n'est même pas signalée. Grouper d'une manière savante des notions positives exactes, en montrer succinctement les preuves expérimentales, telle est la méthode suivie par l'auteur. Il en résulte un ordre latent, riche en promesses d'aperçus profonds et de synthèse philosophique.

Voyez se dérouler ce monde, immense dans sa petitesse, des phénomènes de la vie :

- La cellule et la vie cellulaire, ou notions de physiologie générale;
- Le sang qui baigne et nourrit tout, apporte et emporte, entretient la vie cellulaire, la vie des tissus et la vie de l'ensemble; sa composition, ses éléments figurés, les uns ouverts aux invasions ennemies, les autres prêts à la lutte et armés pour la défense, étude à laquelle des découvertes microbiologiques donnent une importance capitale; elle est ici vraiment remarquable, et l'on aimera à s'y arrêter;
- La circulation du sang: les mouvements du cœur, son organe central;

— Ce qui se prépare à entrer dans le sang, aliment et digestion, sécrétion salivaire, gastrique, pancréatique, etc. ;

— Autre apport, les gaz, l'oxygène de l'air et tout le travail de la respiration ;

— Substances engendrées sur le parcours du sang et jetées dans la circulation pour une action vitale ou pour l'élimination : glycogène et glycogénèse, sécrétion du rein ; produits des glandes à sécrétion interne ; capsules surréniales, thyroïdes, parathyroïdes, rate, etc. ;

— Modifications du sang par l'effet de la nutrition cellulaire et du travail musculaire ;

— Chaleur animale ;

— Equilibre entre l'apport et la dépense, problème de l'alimentation nécessaire et suffisante ;

— Reproduction, fécondation, embryon et embryologie très succinctement exposée ; l'auteur renvoie pour cette étude aux ouvrages spéciaux.

— Le muscle ; étude de sa contraction ;

— Le neurone ou élément constitutif du système nerveux ; cause de tous les mouvements, récepteur de toutes les impressions, agent d'action et de transmission, de réception ou d'association, multipliés à l'infini et donnant lieu par des enchaînements simples ou compliqués, aux mouvements spontanés ou réflexes de tout genre.

Cette étude est succincte, sobre, mais complète.

— Physiologie des centres nerveux. Localisations cérébrales motrices ou sensitivo-motrices ; localisations sensorielles. Etude à l'ordre du jour ; l'auteur ne veut exposer que les résultats définitivement acquis à la science. On a parlé de centres d'association ; il faut attendre de nouvelles recherches.

— Les organes des sens et leur fonctionnement, la vision et l'audition, mieux connues, sont aussi plus longuement étudiées.

Au cours de cette exposition, l'auteur, en fidèle disciple de Pasteur, se tient dégagé de toute compromission philosophique. Mais il sait mieux que personne ce que dit Armand Gautier, que « la vraie science ne saurait rien affirmer, mais aussi rien nier, au delà des faits observables. » De là ces sages réserves que nous aimons à relever, au sujet de l'âme humaine et de la matière vivante :

« Les animaux acérébrés sont dépourvus de cette spontanéité qui traduit à nos yeux la vie psychique. Nous en tirons cette conclusion que les hémisphères cérébraux sont les organes des fonctions psychiques, sans prétendre d'ailleurs que les fonctions psychiques de l'homme et celles des animaux sont de même nature. C'est là une question de psychologie que nous n'avons aucune compétence à traiter. (P. 714.)

« La cellule peut être définie une masse de protoplasma avec un noyau.

Les expressions 'protoplasma et noyau ont une valeur morphologique et physiologique, mais n'ont pas de signification chimique... Le protoplasma et le noyau sont définis par leur organisation morphologique, non par leur composition chimique. » (P. 5.)

Comme on le voit, les définitions, largement conçues, laissent place aux revendications de la saine philosophie.

Ce n'est pas chez notre auteur que l'on trouverait cette doctrine physico-chimique, qui, d'après quelques-uns, « se serait constituée aujourd'hui à l'abri des difficultés et des objections spiritualistes... et qui établirait la continuité entre la matière brute et la matière vivante, au point de rendre vraisemblable la continuité entre le monde de la vie et le monde de la pensée. » (*Revue des Deux Mondes*, 1^{er} mai 1902.)

On oublie ainsi les limites de la biologie, heureuse expression du D^r Grasset qui, tout récemment, dans un écrit remarquable paru ici même, les traçait sous nos yeux et nous les montrait infranchissables.

Qu'on ne se préoccupe ni de rechercher les limites, ni de les tracer sur la carte des sciences humaines, soit; mais qu'on n'annonce pas, comme probable, leur non-existence, ou qu'on ne parle plus de science fidèle à se tenir en dehors de toute compromission scientifique. Car, on ne le sent que trop, toute une philosophie se cache dans cette prétendue continuité; le monisme matérialiste et athée ne demande, pour entrer partout, que l'abaissement des frontières.

Nous souhaitons à ce livre de vraie science le succès qu'il mérite.

Il a sa place marquée dans la bibliothèque du professeur de philosophie qui ne saurait parler de l'homme sans connaître à fond sa vie corporelle; dans celle du médecin, qui a besoin, au milieu de ses nombreuses occupations, d'un mémorial de physiologie d'un emploi sûr et rapide; dans celle même du physiologiste de profession, et c'est ici que nous nous séparons de M. Arthus: quoi qu'il en dise, et bien que la bibliographie soit absente, ce savant sera heureux d'avoir sous la main le fruit condensé de tant de patientes et consciencieuses lectures.

D^r L. M.

De l'Etat: Essai de critique sociale, par A. LAFFOND.

(Paris. Téqui. 4 francs.)

Voici les questions traitées dans ce livre: *Origines des devoirs et des droits, Origine et spécification de la société, la liberté et l'égalité, la loi, la propriété, la dépopulation, la religion, le monopole, l'instruction, le libre échange, la production et la consommation, le métallisme, le socialisme, le machinisme.* Tout cela dans un volume in-8° de 392 pages, c'est beaucoup, c'est même trop, car la multiplicité de problèmes si divers, si complexes, et dont

chacun exigerait un volume à part pour être étudié à fond, a forcé l'auteur à traiter sa matière d'une façon trop brève et par suite un peu superficielle. Peut-être aussi est-ce à cette cause qu'il faut attribuer, du moins en partie, un certain manque d'unité, d'ordre méthodique et d'informations plus étendues. Mais, tel qu'il est, cet ouvrage contient d'excellentes choses. M. A. Laffond est un esprit observateur, sérieux et réfléchi qui pense par lui-même et qui paraît étudier la réalité vivante plutôt que les pages mortes des livres. De là les défauts de son travail qui n'est pas documenté suffisamment, qui ne contient ni exposé des systèmes (et Dieu sait cependant si la matière en fournissait l'occasion), ni citations d'auteurs. De là aussi des qualités incontestables et qui sont loin d'être banales. On trouve, dans ce volume, des aperçus pleins de bon sens et de justesse, des remarques personnelles, des réflexions originales et inspirées par un esprit de bon aloi, des traits piquants, des pages vivantes d'actualité (trop peut-être pour un exposé doctrinal), un style qui n'a d'autres prétentions que d'être simple et clair, mais qui, à l'occasion, ne manque ni de vivacité, ni d'énergie, ni de fine et mordante ironie. En somme, c'est là un bon ouvrage de vulgarisation qui s'adresse au grand public, et comme la doctrine en est sûre, on le lira avec plaisir et profit. H. A. M.

Le Mariage civil : Étude historique et critique, par RENÉ LEMAIRE,
Docteur en droit.

M. Henri Joly, dans l'*Univers*, a dit de cette thèse une parole qui en résume la critique et les éloges : « On ne sait jamais quel succès peut récompenser le brave qui fait acte public de catholicisme intégral. » Parole prophétique, puisque la thèse de M. Lemaire a été retenue par le jury en vue du concours qui a lieu chaque année pour les prix de doctorat, et vient d'obtenir, dans ce concours de la Faculté d'État, la médaille d'or, qui est la plus haute récompense.

Il s'agit, on le comprend, du divorce qui sépare la loi religieuse de la loi civile, au sujet du mariage. Et si j'aime la fermeté de profession de foi qui court d'un bout à l'autre du travail, je n'aime pas moins la modération de forme, la modestie de ton avec lesquelles l'auteur traite son sujet et finit par établir les bases possibles de conciliation entre les exigences légitimes de l'État et les principes de l'Église.

Cette modération se révèle dès l'annonce du but que va poursuivre la thèse : Le mariage religieux n'est pas encore fini, quoi qu'on en dise et bien qu'on y travaille. Au lieu donc de chercher comment vivre sans lui, il vaut mieux chercher comment vivre avec lui. Ce sera l'objet de cette étude.

Le conflit est ensuite étudié dans les phases qu'il a traversées avant

d'aboutir à la séparation. — Le mariage civil est considéré dans ses antécédents directs que l'auteur prouve être la théorie gallicane et le mariage des protestants, — dans son avènement avec la Révolution et le Code civil, dans ses conséquences au point de vue légal et au point de vue moral. C'est ici que M. Lemaire fait ressortir avec force l'importance sociale de la conception religieuse du mariage, montrant que le mariage civil est inapte, tant par son cérémonial extérieur que par sa doctrine et son inspiration, à maintenir le rehaussement moral du mariage, nécessaire à la société, que la loi civile a eu tort de prétendre à un rôle dont elle est incapable, et qu'enfin la prédominance de la conception civile du mariage est un danger pour la société.

Est-il besoin d'ajouter que M. Lemaire critique, avec toute sa foi et toute sa science, la loi du divorce qui a conduit, dit-il, à la décadence matrimoniale? Mais la modération gardant toujours ses droits, il conclut : Loin de nous la pensée de faire grief à notre mariage civil de toute cette décadence matrimoniale. Bien d'autres causes certes y ont contribué, qu'on pourrait sans doute rattacher à une cause unique de toutes nos décadences, mais dont la recherche ne rentre pas dans notre sujet. Le mariage civil a cependant une très grande et très lourde part dans la démoralisation qui nous envahit.

Le chapitre : « La Réforme nécessaire » termine l'ouvrage. Et cette réforme nécessaire, l'auteur tente de la rendre pratique, en écartant tout d'abord le système actuel de la double célébration civile et religieuse du mariage, et en défendant le système à célébration unique, selon lequel la célébration civile serait laissée accessible à tous ceux qui voudraient simplement ne pas recourir aux mariages religieux reconnus, et la célébration religieuse, voulue par ceux qui se réclament d'un culte et selon les lois de leur culte, aurait force légale et ressortirait tous les effets civils du mariage, par le fait d'une notification adressée à l'état civil par le ministre religieux. Conservation du mariage civil à titre facultatif, reconnaissance légale du mariage religieux, tels sont les deux points fondamentaux de ce programme, dans lequel rien ne répugne aux principes, étant donnée toutefois l'hypothèse de la liberté de conscience et de la liberté de culte, et que l'Église accepterait sans aucun doute, de préférence au système qui, dans notre pays, rend la célébration civile nécessaire avant la célébration religieuse, tendant à effacer la grandeur et à insinuer la non-nécessité de celle-ci, pour proclamer l'indépendance de celle-là. Des concessions pourraient être échangées entre l'Église et l'État, un accord arriverait à régler la question des empêchements, ainsi que la juridiction, et rien ne ferait plus obstacle « au système libéral qui rendrait valeur légale à la célébration religieuse et restaurerait ainsi le mariage menacé ».

Rendre au mariage sa dignité officielle par la célébration religieuse qui, à elle seule, serait suffisante légalement, moyennant notification à l'état civil, serait donc, selon l'auteur, le remède « aux maux d'une législation gravement vicieuse », la nouvelle affirmation, par toutes les religions, de ce mariage — devoir d'origine divine qui, seul, ne craint pas la faillite, enfin et surtout, par la religion catholique, c'est-à-dire, par la religion de la très grande majorité des Français, la restauration du mariage indissoluble. Écartez la hantise du mariage civil, supposez son obligation supprimée : « Le catholique ne sera plus hypnotisé sur les conditions du Code civil, n'accordant à celles de l'Église que la distraite attention qu'on prête à une formalité ; la première loi qu'il lira au code de l'Église, c'est celle de son indissolubilité ; bon gré, mal gré, il faudra bien qu'il fasse un salutaire retour sur lui-même, et qu'il songe sérieusement que, devant Dieu, il se marie pour toujours. »

Cette réflexion est très juste, cet espoir est fondé. Puisse la réflexion éclore en une pratique, et l'espoir fleurir en une réalité !

Fr. H. H.

Mystères Chrétiens, par M^{sr} BONOMELLI, évêque de Crémone, traduction de M. l'abbé Ch.-Armand BEGIN, t. I. Un beau volume in-12, broché. (Vic et Amat, Paris.)

L'*Année liturgique* de Dom Guéranger donne aux âmes la pratique de la vie de l'Église, les *Études* de M. Sauvé séparent l'âme de ce monde pour l'unir à la vie divine, les *Mystères chrétiens* de M^{sr} Bonomelli jettent l'âme chrétienne au milieu du siècle, la fortifient dans les contradictions du monde. La parole du Christ : « Vous serez un signe de contradiction » s'applique plus que jamais aux catholiques d'aujourd'hui. Ils ne doivent plus se contenter de chanter ou de pleurer avec l'Église sur les triomphes ou les douleurs de l'Homme-Dieu ; un grand nombre ne peut pas atteindre ici-bas les cimes mystiques de l'union avec Dieu ; *tous doivent être forts pour résister aux assauts de la raison humaine révoltée*. C'est à quoi les aident les belles considérations de M^{sr} Bonomelli dans les *Mystères chrétiens*.

D'où viennent les moines ? par le R. P. DOM BESSE. Collection *Science et Religion*. (Librairie Bloud, Paris.)

Dans cette étude historique et très documentée, Dom Besse démontre la thèse traditionnelle et catholique de l'institution de la vie religieuse par Notre-Seigneur Jésus-Christ ; il expose et réfute d'abord l'opinion trop facilement accréditée qui prétend reconnaître dans l'état religieux

une évolution toute naturelle de l'ascèse patenne. Il établit ensuite comment l'ascèse juive a préparé la vie religieuse chrétienne, enfin comment celle-ci est la véritable institution de Notre-Seigneur et comment elle s'est développée durant les premiers siècles de l'Église. Voilà un livre écrit avec compétence, voilà une thèse savante, claire et bien prouvée.

E. H.

Répertoire bibliographique des auteurs et des ouvrages contemporains de langue française ou latine, suivi d'une table méthodique, d'après l'ordre des connaissances, par M. l'abbé Élie BLANC, avec la collaboration de M. Vaganay, bibliothécaire de l'Université catholique de Lyon, in-8°, 513 p. (Paris, Vic et Amat.)

Cet ouvrage est indispensable aux écrivains, aux professeurs, aux lecteurs sérieux, aux libraires eux-mêmes qui désirent se renseigner immédiatement sur les ouvrages de tel ou tel auteur contemporain, sur les premières sources à consulter concernant telle science, telle question, telle partie de l'histoire.

Ajoutons enfin que ce Répertoire est le préliminaire de la *Somme des connaissances humaines, Encyclopédie chrétienne et française du XX^e siècle* dont il indique déjà les principales sources bibliographiques.

Relation de Terre-Sainte, 1533-34, par GREFFIN AFFAGART, publiée par J. Chavanon. (Lecoffre, 1902.)

L'auteur, qui vivait au xvi^e siècle, est un gentilhomme du Maine. Il a fait par deux fois le pèlerinage de Terre-Sainte. Il a visité l'Égypte, le Sinaï, la Judée, la Galilée. Sa relation renferme deux éléments : c'est d'abord le récit des choses qu'il a vues. Et comme il avait de bons yeux et bien ouverts et qu'il décrit avec précision, l'on trouve dans son livre l'état vrai des Lieux Saints au xvi^e siècle. Sa description de Jérusalem, en particulier, est très nette. Le second élément, ce sont des renseignements d'histoire biblique qu'il doit à son compagnon, le Fr. Brochard, un Franciscain normand. Ces renseignements doivent représenter, assez exactement, l'état des traditions franciscaines sur les Lieux Saints, à cette époque.

La relation d'Affagart, bien imprimée et sur beau papier, est précédée d'une préface et éclaircie de quelques notes géographiques et philologiques. Cette publication est un apport estimable à la littérature, abondante déjà, des pérégrinations en Terre-Sainte.

A. L.

Histoire de la Littérature latine, depuis la fondation de Rome jusqu'à la fin du gouvernement républicain, par Clovis LAMARRE, docteur ès lettres, 4 vol. in-8. (Paris, librairie Ch. Delagrave.)

De nombreux résumés de l'histoire de la littérature latine ont été publiés en France, durant ces dernières années surtout. Destinés à l'instruction des jeunes gens, ils devaient nécessairement s'en tenir à une exposition très abrégée, et réclamaient par conséquent la présence à côté d'eux, d'études plus considérables s'adressant à des esprits déjà formés et mûris.

Des travaux présentant souvent des qualités réelles d'érudition ont été accomplis dans ce sens. Mais la plupart s'attachent à des questions spéciales, ne visent que certains genres de compositions littéraires pris isolément, ou n'étudient que la biographie, la langue, une des œuvres de tel ou tel auteur particulier.

Nous ne possédions pas, à proprement parler, d'histoire complète de la littérature latine. L'ouvrage de M. Clovis Lamarre, qui comprend la période s'étendant de la fondation de Rome à la fin du gouvernement républicain, est destiné à combler cette lacune.

L'auteur, en la publiant, exprime l'intention de réagir ainsi, dans la mesure possible, contre la tendance que l'on a à diminuer et à mutiler, dans les classes de l'enseignement secondaire, l'étude des deux langues grecque et latine, si utiles cependant à tant de points de vue. Nous souhaitons vivement que sa généreuse entreprise soit couronnée de succès.

A. T.

FÉNELON : *Lettres de direction*. (1 vol. in-12. Paris, Poussielgue.) Mgr GAY, *Lettres de direction spirituelle*. (1 vol. in-8°. Paris et Poitiers, Oudin.)

M. l'abbé Cagnac, comme appendice naturel à sa thèse de doctorat : *Fénelon, directeur de conscience*, présente un choix des lettres de direction écrites par l'archevêque de Cambrai. Comme le dit René Doumic dans la préface, c'est le XVII^e siècle « avec les deux traits qui le constituent : analyse morale et sentiment chrétien ». Et c'est aussi Fénelon, avec « sa finesse d'esprit et sa pénétration ». C'est ce Fénelon que M. Cagnac nous présente dans une brève esquisse qui résume sa thèse, montrant en raccourci cette physionomie particulière dont les lettres qui suivent mettront en pleine lumière tous les traits.

Et c'est aussi Mgr Gay, tel que ses autres ouvrages nous l'avaient fait connaître. Armée de théologie et d'expérience, sa direction sait se plier, souple et paternelle, aux diverses essences d'âme auxquelles elle s'adresse. Et précisément dans ce premier volume, nous le voyons vis-à-vis de trois âmes bien caractéristiques, discutant avec la première qui est raison-

neuse; encourageant la seconde, pleine de bonne volonté mais un peu molle; aidant la troisième à s'acheminer aux mystiques sommets où Dieu l'invite. Ajoutons que la langue toujours si originale et si savoureuse de l'évêque d'Anthédon se détend et s'abandonne un peu davantage, dans l'intimité du commerce épistolaire. Ces lettres adressées à trois âmes iront à bien d'autres porter lumière et force. *Defunctus adhuc loquitur.*

La vie spirituelle à l'école du bienheureux L.-M. Grignon de Montfort,
par ANTONIN LHOUMEAU. (Paris, H. Oudin.)

La doctrine spirituelle du bienheureux Grignon de Montfort, dans ce qu'elle a de spécial, peut se résumer assez exactement, ce semble, dans cette formule adoptée comme titre par une Revue, organe des enseignements et des œuvres du bienheureux : *Le règne de Jésus par Marie.*

Le règne de Jésus-Christ et de sa grâce dans les âmes, la perfection de la charité, l'union à Dieu, voilà, sous des appellations diverses, le but unique auquel tout chrétien doit tendre, la fin commune à toutes les écoles de spiritualité.

Mais pour arriver à cette union, pour vivre pleinement de la vie surnaturelle, quels moyens prendre? Ces moyens sont multiples et varient suivant les attrait de la grâce. Si vous demandez au bienheureux de Montfort par quelle voie on peut aviser plus promptement, plus efficacement, au Christ et à l'union divine, il vous répondra : Par Marie.

Marie n'est point absente assurément dans les autres méthodes de spiritualité; mais à l'école de Montfort, la dévotion à la Très Sainte Vierge occupe une place à part, elle y revêt une forme particulière. Tout donner à Marie afin d'appartenir pleinement à Jésus; faire toutes ses actions *par Marie, avec Marie, en Marie et pour Marie*, afin de les accomplir plus parfaitement sous l'influence et pour la gloire de Jésus; vivre dans cette dépendance totale et absolue de Marie qui constitue ce qu'on nomme *le saint esclavage*, tel est le caractère spécifique de la dévotion à la Sainte Vierge pratiquée et recommandée par le bienheureux de Montfort: tel est, à son avis, le chemin le plus court, le plus assuré, le plus facile pour arriver à la plus haute perfection.

C'est à exposer ses idées, à les mettre en lumière, à les justifier théologiquement, à établir les principes sur lesquels elles reposent, à développer les conséquences pratiques qui en découlent, que cet ouvrage est consacré.

Trois mots, doctrine, onction, piété, résument les qualités principales de cet écrit qui se recommande de lui-même à l'attention des théologiens, des âmes religieuses ou simplement chrétiennes, et de tous les vrais serviteurs de Marie. Quant à sa parfaite orthodoxie, elle est garantie par l'approbation donnée à Rome par le Révérendissime Père Maître du Sacré Palais.

B. F.

Vie de la Très Révérée Mère Marie du Cœur de Jésus, fondatrice de l'Institut de Notre-Dame des Missions, par M. A. COULOMB. (Paris, Vic et Amat, 1902.)

Dans son récit, plein de piété et d'intérêt, le biographe nous montre d'abord la genèse de cette vocation : Dieu se choisissant cette âme dans la condition la plus humble, pour la prévenir de ses grâces et la préparer à la grande et difficile mission de fondatrice par treize ans de vie religieuse, dans la congrégation du Calvaire, où elle connaît toutes les épreuves et toutes les souffrances.

C'est à Lyon, sous la protection de la Société de Marie, qu'elle vient jeter les bases de son œuvre : la *Congrégation des Filles de Notre-Dame des Missions*, œuvre d'apostolat fondée pour la conversion des infidèles.

Sa charité ardente, son indomptable énergie triomphent de tous les obstacles ; les souffrances continues de la maladie ne l'empêchent pas de pratiquer les plus héroïques pénitences, de se donner tout entière à son apostolat, de suivre ses filles jusque sur les plages lointaines de l'Inde et de la Nouvelle-Zélande.

La Providence bénit ses efforts, Rome approuve la congrégation, les fondations se multiplient et l'humble grain de sénévé devient un grand arbre. La vénérable mère peut mourir, mais son œuvre vivra.

Humilité profonde, amour sans bornes pour Dieu et pour les âmes, soif insatiable d'immolation. Tels sont les traits de cette vie apostolique dont le récit ne manquera pas d'intéresser et d'édifier plus d'un lecteur.

P. G.

La perfection chrétienne et la perfection religieuse d'après saint Thomas d'Aquin et saint François de Sales, par le R. P. J. G. BARTHER, des Frères-Prêcheurs. — (Paris, Poussielgue, 2 volumes.)

C'est la grande doctrine de la perfection dans ses deux formes, telle que l'ont comprise saint Thomas d'Aquin et son fidèle disciple, saint François de Sales, qui nous est exposée dans cet ouvrage. Après un lumineux aperçu sur l'ordre surnaturel, l'auteur aborde son sujet. La perfection surnaturelle de l'homme consiste dans son union avec Dieu par la charité. Et cette perfection est double, l'une est *principale*, essentielle, l'autre est *secondaire*, accessoire. La première consiste dans la charité, et elle comporte trois degrés : la charité *commune*, d'obligation pour tout chrétien, la charité *non commune*, qui est le partage des âmes d'élite, et la charité *céleste* qui n'est réalisable que dans la patrie.

Le second volume de l'ouvrage est consacré à l'étude de la perfection *accessoire* qui consiste dans l'ensemble des moyens servant à acquérir,

conserver, développer la perfection principale. La perfection accessoire, elle aussi, est double, et elle s'ajuste membre à membre à la principale. Elle se compose, en effet, des *préceptes secondaires* et des *conseils évangéliques*. Les premiers, avec leurs vertus, sont le moyen pour acquérir la charité ordinaire, comme les seconds, avec leurs vertus également, celui d'avoir la charité non commune.

L'auteur nous montre bien, dans toute leur vraie grandeur, la perfection chrétienne et la perfection religieuse. Son ouvrage, fruit de la méditation approfondie des enseignements de celui qui fut le prince de la théologie mystique non moins que de la théologie scolastique, analyse à fond cette question si importante et si difficile.

Le théologien y trouvera une doctrine solide; l'âme chrétienne et l'âme religieuse, un guide éclairé dans les voies de la perfection. G.

F. V. G. LOMBARDO DEI PREDICATORI. *Conferenze religiose e sociali* (Volume primo. (Acireale, tipografia Douzuso, 1902. In-8°, xxv-453.)

Le R. P. Lombardo, le célèbre orateur italien, vient de publier son premier volume de conférences religieuses et sociales qu'il a ainsi intitulées, comme il nous le déclare dans sa préface aujourd'hui, parce qu'elles ont pour but « la sanctification de la Société civile. »

Toute la presse italienne a été unanime pour louer et reconnaître les mérites de l'ouvrage du R. P. Lombardo. Voilà ce qu'écrivait à l'auteur le Cardinal Capececiatti : « Avec les PP. Lacordaire et Monsabré, vous contribuez à maintenir l'ancienne gloire de votre ordre dans la prédication catholique... Vous avez donné le vrai et nouveau type de la conférence italienne. »

Après avoir lu ces 19 Conférences du P. Lombardo, nous ne pouvons que répéter ces paroles de la « Civiltà cattolica » : « Tout y est digne d'être loué, la pensée, la tissure, le développement et la forme, et il est permis d'affirmer sans exagération que ces conférences sont parmi les meilleurs écrits des meilleurs écrivains. » R. F.

LIVRES DÉPOSÉS AUX BUREAUX DE LA REVUE

G. DE PASCAL. — *Lettres sur l'histoire de France* (Oudin, Paris).

Abbé PIHAN. — *Les Confessions de saint Augustin* (Maison de la Bonne Presse, Paris).

R. P. LODIEL. — *La Vérité des récits de l'Évangile* (Maison de la Bonne Presse, Paris).

PAUL ALLARD. — *Julien l'Apostat* (Lecoffre, Paris).

FRANÇOIS VEUILLLOT. — *Apostolat social : Les Œuvres du Rosaire au faubourg de Plaisance* (Lecoffre, Paris).

- Abbé JACQUIER. — *Histoire des Livres du Nouveau Testament* (Lecoffre, Paris).
- ERNEST JAC. — *Le bienheureux Grignon de Montfort* (Collection *Les Saints*, Lecoffre, Paris).
- ALPH. GERMAIN. — *L'influence de saint François d'Assise sur la civilisation et les arts* (Collection *Science et Religion*, Bloud, Paris).
- *L'Art chrétien en France* (Collection *Science et Religion*, Bloud, Paris).
- *Le Sentiment de l'art et sa formation par l'étude des œuvres* (Bloud, Paris).
- S. S. LÉON XIII. — *Lettres apostoliques, Encycliques, Brefs*, t. VI (Maison de la Bonne Presse, Paris).
- EDM. DEMOLINS. — *A-t-on intérêt à s'emparer du pouvoir?* (Firmin-Didot, Paris).
- Abbé PLANUS. — *Pages d'Évangile. III. De la dernière Cène à l'Ascension* (Poussielgue, Paris).
- JEAN D'ARROS. — *Léon XIII d'après ses Encycliques* (Poussielgue, Paris).
- Abbé PILLE. — *Mois de Marie* (Lethielleux, Paris).
- Abbé LHOUMEAU. — *La Vie spirituelle à l'école du bienheureux de Montfort* (Oudin, Paris).
- Abbé MARTIN. — *Doctrine spirituelle de saint Augustin* (Lethielleux, Paris).
- Abbé LEJEUNE. — *Avant et après la Communion* (Lethielleux, Paris).
- P. LEMAIRE. — *Le Cartésianisme chez les Bénédictins. Dom Robert Desgalets, son système, son influence et son école* (Alcan, Paris).
- TEXIER. — *Un Apôtre de la Croix et du Rosaire* (Oudin, Paris).
- MARIE MOREAUX. — *Le Fils du maître d'école* (Maison de la Bonne Presse, Paris).
- ED. VIOLLET. — *Les Écoles libres* (Oudin, Paris).
- Abbé HUDE. — *Ruth et Noémie*, idylle biblique en un acte (Maison de la Bonne Presse, Paris).
- Abbé GERMAIN. — *Sainte Eustelle*, drame chrétien en trois actes (Maison de la Bonne Presse, Paris).
- Abbé MANO. — *L'Ame des foules* (extrait de la *Quinzaine*, Paris).
- P. GEDERT. — *Vénérable P. de la Colombière* (Lethielleux, Paris).
- *P. d'Argentan* (Lethielleux, Paris).
- Abbé J. BERTHIER. — *Heureux les cœurs purs* (Maison de la Bonne Presse, Paris).
- Abbé DENIS. — *Les Leçons de l'heure présente* (Roger et Chernoviz, Paris).

Le Gérant : P. SERTILLANGES.

PARIS. — IMPRIMERIE F. LEVÉ, RUE CASSETTE, 17.

Réflexions et menus propos.

Les craquements qui se faisaient entendre dans le ministère espagnol ont abouti à une crise. Quand s'arrêtera-t-elle ? Nous ne pensons pas que les conservateurs soient décidés à prendre le pouvoir. Ils auraient préféré attendre le mois de janvier ou de février. Mais en politique, comme ailleurs, on ne fait pas toujours ce qu'on veut. Nous avons déjà donné notre opinion sur l'avantage que présenterait pour la France et pour l'Espagne, l'avènement au pouvoir de M. Silvela. Le grand tort du gouvernement de M. Sagasta est sa déférence aux agioteurs de la *Banque d'Espagne*. Nous ne disons pas que ces agioteurs soient sans influence sur le parti conservateur, nous disons seulement que cette influence est moindre. Or, le salut de l'Espagne veut qu'elle secoue le joug de la *Banque d'Espagne*. Ce sera difficile, mais il faut à tout un commencement. Si, donc, le gouvernement conservateur arrivait au pouvoir, ou si la solution de la crise actuelle faisait prévoir cet avènement prochain, il y aurait lieu de se remettre à acheter les valeurs espagnoles. On verrait, en effet, tomber le change aux environs de 30 francs. Ceux qui pensent qu'il pourrait descendre au-dessous ont la vue courte, ou plutôt ils ont la vue trop longue. Le change espagnol tombera certainement au-dessous de 30, mais cette évolution s'opérera avec lenteur. Disons le mot : la grande majorité de l'Espagne ne veut pas la baisse du change. Elle a raison en ce sens qu'une baisse trop brusque serait dangereuse à certains intérêts, mais dans l'ensemble, un pays ne gagne jamais grand chose à avoir une monnaie dépréciée. Les ministres que M. Sagasta vient d'associer à sa politique ne nous paraissent pas de couleur assez précise pour qu'on puisse augurer la durée de ce nouveau ministère. Ce n'est certainement pas le duc d'Aldomovar qui donnera au nouveau conseil une signification bien tranchée. Nous persistons donc à penser qu'il faut, quant à présent, rester sur l'expectative pour les valeurs espagnoles.

Notre rente est incertaine. A la dernière liquidation, celle du 31 octobre, si MM. de Rothschild n'avaient pas facilité les reports, on aurait peut-être perdu le cours de 99. On sait, à ce point de vue, quelle est notre opinion. Nous n'avons pas beaucoup d'admiration pour la politique financière suivie par le gouvernement. Nous reconnaissons que M. Rouvier a fait tout ce qu'il pouvait pour présenter aux Chambres un budget passable. Personne ne conteste les talents de M. Rouvier, mais, sous certains gouvernements parlementaires, ce qu'il y a de plus difficile, c'est de bien faire, même quand on en a envie et qu'on est ministre. Evidemment, M. Rouvier va se heurter à une opposition violente des bouilleurs de cru. Quoi qu'il en soit, nous estimons qu'on aurait tort d'escompter une trop grande baisse de nos rentes. Pour tous ceux qui savent réfléchir, le moment d'un grand emprunt français est proche. L'emprunt sera d'un milliard et peut-être devra-t-il dépasser ce chiffre : or, quand on approche d'un emprunt, il est élémentaire qu'on soutienne la rente. Voilà pourquoi nous, qui vivons au jour le jour, nous qui, sur le terrain de cette chronique financière, n'avons d'autre politique que celle de l'argent à gagner, nous estimons qu'à 99.50, notre rente est excellente à mettre en portefeuille. Sur un autre terrain peut-être raisonnerions-nous autrement. *Cuique suum*.....

Il y a deux ans, lorsque la *Correspondance Marc* a annoncé que le Mexique pourrait bien être amené à adopter l'étalon d'or, on s'est moqué de nous. Une dépêche des Etats-Unis nous apprend que le Président Porfirio Diaz songe à terminer ses glorieuses présidences par cette mesure, qui fera du Mexique un pays de premier ordre. Que de fois n'avons-nous pas appelé l'attention de nos amis et sur la *Banque du Mexique* et sur le 3 % *Mexicain-papier* que l'on peut avoir encore actuellement aux environs de 41 et qui vaudra un jour prochain 52 francs et peut-être davantage. Nous réitérons le conseil.

Par contre, nous ne saurions trop appeler l'attention sur la baisse probable des fonds russes. Il paraît que dans les hautes sphères de notre politique on parle d'une union douanière entre l'Allemagne, la France, la Belgique, la Hollande et la Suisse. Peut-être l'Italie adhérerait-elle à cet accord. Le prétexte donné à ce nouveau concert européen serait la nécessité de se défendre contre les trusts américains. Il faudrait peut-être trouver une raison plus sérieuse à cette nouvelle orientation. On murmure que l'alliance russe lasse notre gouvernement. Nous ne savons pas si ces rumeurs sont fondées; nous ne savons pas davantage si ces projets ne trouveront pas dans l'opinion publique un obstacle insurmontable, nous n'avons à les juger qu'au point de vue financier. C'est ce jugement que nous portons en prévoyant la baisse des fonds russes et en conseillant leur vente. Il ne faut pas oublier que les fonds russes n'ont pour ainsi dire d'ouvert que le marché français. Le moindre détachement de l'opinion suffirait à rendre ce marché insuffisant pour les ordres de vente qui s'y produisent. Nous assisterions ainsi à un léger krach ou tout au moins à un tassement des cours qui ferait perdre aux différents types de fonds russes 10 ou 12 points : voilà ce qu'il faut dire quand on prévoit.

Nous continuons à nous faire le porte-parole des valeurs canadiennes, auprès de notre clientèle. Notre thèse était trop juste pour que nous restions longtemps isolés : on peut lire dans tous les journaux des réclames chaque jour redoublées en faveur des valeurs canadiennes. N'oublions pas que, dans le meilleur champ de blé, il y a toujours un peu d'ivraie. Nous prions nos clients de se rappeler que nous avons organisé un service d'études spécial, notamment en ce qui concerne les valeurs canadiennes. Ils n'ont qu'à nous questionner, ils recevront toutes les réponses désirables et, s'ils nous font l'honneur de venir nous voir, ils pourront se dire, en visitant notre service d'études, que nous avons fait tous nos efforts pour être à la hauteur de notre tâche.

CORRESPONDANCE MARC,
(Propriété de la Banque Syndicale),
1, rue du Quatre-Septembre PARIS (II^e).

CONSTIPATION Guérison certaine **EN 10 JOURS** PAR L'EMPLOI de la **DELICIEUSE POUDRE LAXATIVE ROCHE**
Une cuillerée à café dans un demi-verre d'eau le soir en se couchant.
Le Flacon pour une cure, 2^{fr} 50. GUINET, Ph^m, 1, Rue Michel-le-Comte, Paris.

MIGRAINES

NÉVRALGIES

GÉRÉBRINE agit instantanément contre les Névralgies faciales, intercostales, rhumatismales, sciatiques, le Vertige stomacal et surtout contre les Coliques périodiques. E. FOURNIER (Pansodan), Pharmacien, 21, Rue de St-Petersbourg, Paris. - Détail dans toutes les Pharmacies. Flacon, 5 fr. ; 1^{re} gare, 5^{fr} 80. Notice 1^{re}.

La Rédaction de la REVUE THOMISTE est complètement étrangère aux annonces commerciales, industrielles et financières, qui sont reçues exclusivement par M. DEBROAS, 10, rue Nouvelle, Paris ()

REVUE THOMISTE

SPÉCULATIVE OU POSITIVE

Il faut choisir, nous dit-on, et déclarer si l'on veut encore faire de la Théologie Spéculative, ou si, abandonnant résolument une méthode qui, peut-être, a fini son temps, l'on va désormais traiter le dogme suivant les procédés de la connaissance positive, dont s'honorent aujourd'hui, et dont profitent merveilleusement toutes les sciences. Et, de fait, bon nombre de théologiens ont déjà pris parti, et se sont engagés dans la voie nouvelle, avec une ardeur digne des espérances qu'ils ont conçues. L'ardeur de quelques-uns est même si grande que, non contents de cultiver la science selon le mode auquel ils ont donné leur préférence, ils se montrent les adversaires de l'autre méthode, et l'attaquent, chacun selon sa situation et son caractère, avec ou sans détour, en termes respectueux ou dédaigneux, mais tous s'accordant à la présenter comme inutile, et même nuisible, autant que démodée. Si bien que, au fond, je me suis mal exprimé tout à l'heure en disant, comme je l'ai fait, qu'on nous propose de choisir entre Théologie Positive et Théologie Spéculative, la liberté du choix n'existant plus, quand ce qu'on vous présente, c'est, d'une part, le déraisonnable et l'inutile, de l'autre, l'opportun, ou mieux l'indispensable.

A coup sûr, il n'est personne qui ne voie la gravité d'une pareille question, et que l'avenir, que le sort de la théologie catholique, s'y trouve sérieusement engagé. Si la spéculation théologique est vaine, que restera-t-il de la théologie dans le passé? et à quoi se réduira la théologie dans l'avenir? Par ailleurs, sans

avoir créé dans les milieux scientifiques du monde catholique la division troublante que quelques-uns seraient heureux d'y voir (1), ce problème, avec quelques autres qui s'y rattachent, ne laisse pas de préoccuper les maîtres de la doctrine : NN. SS. les évêques, à cause de l'enseignement à organiser et à diriger dans les séminaires ; les professeurs, dans les Instituts catholiques de France et dans les universités de l'étranger. C'est plus qu'il n'en faut pour que la *Revue Thomiste* ne garde pas davantage le silence sur un sujet qui rentre si bien dans le cadre de ses études, et essaie d'apporter son humble part de lumière à la solution d'une difficulté où sont en jeu les plus hauts intérêts de la science catholique.

I

Ce nom de Théologie Positive a été employé, selon les temps et les auteurs, avec des acceptions bien différentes (2) ; mais, dans la question qui nous occupe, et pour les théologiens dont nous entreprenons d'examiner l'opinion, il signifie : la science de la foi ou des vérités révélées, ayant pour objet et pour but d'établir par l'ensemble des preuves historiques, quels dogmes, en fait, Dieu nous a révélés, et comment ils sont contenus dans la parole de Dieu, en temps que cette parole nous a été conservée dans l'Écriture et dans la Tradition et qu'elle nous est interprétée par l'Église, « *quæ veritates sive theoreticæ sive practicæ et quomodo contineantur in verbo Dei, prout in Scriptura et Traditione conservatur et ab Ecclesia proponitur.* » (3) Cette notion de la Théologie Positive —

(1) V. le journal *le Temps*, du 17 décembre 1901.

(2) Ainsi, Grégoire de Valence l'entendait comme Franzelin va nous la définir tout à l'heure. (In Sum. I, Disput. I, q. I, punct. I.) Pour Billuart (*Summa S. Th.* Dissertatio præmialis) et nombre de théologiens du xvii^e et du xviii^e siècle, la Théologie Positive est celle qui, comme on le voit dans les Pères et les Orateurs sacrés, qu'elle discute, prouve ou expose, ne s'éloigne pas du langage ordinaire, en quoi elle se distingue précisément de la théologie scolastique dont la langue, les procédés et la méthode sont rigoureusement techniques. On trouve dans Bossuet (Instruction sur les états d'oraison) la Théologie Positive prise pour la connaissance de Dieu par voie d'affirmation. D'autres attachent simplement à ce nom le sens de théologie exacte, précise, soucieuse de clarté aussi bien que de vérité dans ses définitions comme dans ses raisonnements. (Mgr Latty, *Lettre sur les études au grand séminaire de Châlons.*)

(3) Franzelin. *De divina Traditione*, etc. p. 619. *De Deo uno*, p. 14.

d'autres préfèrent dire : théologie historique (1) — est assez généralement reçue aujourd'hui. En tout cas, c'est exclusivement dans le sens de la définition rapportée tout à l'heure, que nous entendrons ce terme de Théologie Positive, ou théologie historique, dans toute l'étude qui va suivre.

Que la Théologie Positive ainsi définie s'impose au théologien, l'homme qui prétend à la connaissance approfondie, solidement prouvée, victorieusement défendue, de Dieu et des choses divines d'après la révélation « ex revelatione », la chose est de toute évidence. La révélation surnaturelle, en effet, est, de la part de Dieu, un acte libre. Dieu nous apprend de sa vie intime, de ses conseils et de ses œuvres cachées, ce qu'il lui plaît, et le dit quand il lui plaît, à qui il lui plaît, comme il lui plaît; de même que l'Église, avec son assistance et sous sa conduite, prononce quand et comme il lui plaît à elle-même, si, oui ou non, telle vérité fait partie du dépôt de la révélation. La révélation surnaturelle, soit prise en général, soit considérée comme manifestation particulière de tel ou tel dogme, est un fait contingent. Dès lors, le théologien, qui veut et doit en connaître, est tenu de la traiter et de l'étudier comme un fait, d'en rechercher et d'en établir l'existence par les procédés de l'investigation et de la preuve historiques. J'ai besoin, par exemple, de savoir et d'établir si Dieu a révélé qu'il est un en nature et trin en personnes : que ferai-je? Comme tout ce que Dieu a révélé se trouve ou dans l'Écriture Sainte ou dans la Tradition, je devrai interroger l'une et l'autre. Pour l'Écriture, je m'assurerai d'abord de la teneur authentique de son langage, par les procédés de la critique textuelle; puis je l'interpréterai selon les lois de l'herméneutique et les données de la philologie. Passant ensuite à la Tradition, je l'étudierai dans ses différentes sources, et sous les diverses formes où elle s'est exprimée : les écrits des Pères et des Docteurs, la liturgie, les conciles, la prédication sacrée, l'enseignement des théologiens, les antiquités de l'art chrétien. Enfin, je rechercherai si le dogme qui m'occupe n'a pas été l'objet de quelque définition solennelle de la part d'un concile général ou d'un pape. Je n'ai pas d'autre moyen de démontrer ce fait particulier de la révélation de la Trinité, et je serai

(1) *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, t. II, p. 351.

obligé de procéder de la même façon, qu'il s'agisse de n'importe quel autre dogme. Si donc, le théologien est tenu, comme il l'est, d'office, de pouvoir se prouver à lui-même et de pouvoir prouver aux autres, que telles ou telles vérités ont été effectivement révélées par Dieu aux hommes, il faut dire que la Théologie Positive est nécessaire, qu'elle s'impose.

Tout théologien qui ne s'appuie pas sur elle n'a plus d'autres bases que les créations de sa raison individuelle, ou les inspirations de ses énergies affectives, et, par là même, se trouve fatalement condamné, ou à l'idéalisme rationaliste, ou à la théologie de sentiment, celle qu'en Allemagne on a appelée, par dérision, « Pectoraltheologie », la théologie pectorale.

Le raisonnement qu'on vient de lire est vrai pour tous les temps et pour tous les pays, mais la nécessité de la Théologie Positive ressort avec bien plus d'éclat, pour peu que l'on réfléchisse aux conditions intellectuelles particulières dans lesquelles nous vivons.

Qu'on s'en réjouisse ou qu'on le déplore, qu'on en donne telles causes qu'on voudra, le fait est indéniable : nous sommes sous le régime de la critique, et rien n'échappe aujourd'hui à son regard scrutateur et sévère. La philosophie, la politique, l'histoire, la linguistique, toutes les sciences humaines sont citées à sa barre, pour exposer et justifier devant elle leurs principes, leur méthode et leurs raisonnements. La religion et la science sacrée elle-mêmes n'ont point été exceptées. Tout a été mis en doute : la révélation et ses sources. L'authenticité, l'intégrité, la véracité des livres saints, du Nouveau aussi bien que de l'Ancien Testament, ont été battues en brèche ; les témoignages des Pères ont été contestés ; le texte, le sens, l'autorité des définitions les plus solennelles de l'Église, discutés et laissés pour douteux. Et cet esprit de critique qui s'attaque à l'universalité de nos convictions et de nos traditions religieuses n'est pas limité à un pays ou à une catégorie de personnes, il a franchi toutes les frontières, et son influence est manifeste à cette heure sur tout ce qui réfléchit et pense : à ce point qu'on a vu, dans ces derniers temps, la vieille Angleterre conservatrice elle-même et jusqu'aux Puritains intransigeants du Nouveau Monde, tressaillir et se mettre en peine sous son action troublante. Voilà qui est absolument de notoriété

publique. Et voilà qui prouve bien aussi que jamais la Théologie Positive n'a vu son rôle plus nettement indiqué, et son intervention plus indispensable qu'en notre temps (1).

A quelque point de vue donc que l'on se place, que nous considérons la notion essentielle de la science sacrée ou les exigences actuelles de la défense religieuse, la Théologie Positive apparaît également nécessaire. Personne n'y pourrait sérieusement contredire.

Mais suit-il de là que la Théologie Positive, seule, suffise, de telle sorte que la Théologie Spéculative ne puisse être à côté d'elle qu'une superfétation, un hors-d'œuvre inutile comme sans valeur? Voilà ce qu'il nous faut maintenant examiner.

II

Évidemment si la Théologie Positive accomplit à elle seule tout ce qu'il est possible et utile de faire dans le domaine de la science sacrée, nous devons renoncer à la Théologie Spéculative. Mais si, au contraire, son œuvre est incomplète et que nous ayons les moyens de lui donner son perfectionnement, nous devons user de notre droit de chercher la vérité par toutes les voies, et au moment voulu, quitter l'histoire pour la spéculation. Voyons donc ce qu'il en est.

Pour peu que l'on y regarde de près, l'on s'aperçoit bien vite que la Théologie Positive, telle que l'entendent ses partisans exclusifs, n'est, en réalité, qu'une démonstration et une exposition historiques des dogmes révélés. Elle emploie comme moyen unique, elle a pour seul instrument le témoignage. C'est par le seul témoignage qu'elle prouve que Dieu a révélé et que l'Église a défini tel ou tel dogme; c'est à l'aide du seul témoignage qu'elle explique les paroles employées par Dieu ou par l'Église dans la formule du dogme, et détermine le sens dans lequel elles doivent

(1) *Lettres de S. G. M^{sr} Mignot, archevêque d'Albi, au clergé de son diocèse sur les études ecclésiastiques*, lettre V^e. — Hogan, *les Etudes du clergé*, traduction Boudinhon, p. 126-140, et *passim*.

être comprises. Mais, cette œuvre faite, l'esprit du théologien catholique n'a-t-il donc plus qu'à se tenir au repos? Il voudrait s'y tenir qu'il n'y réussirait pas : trop de questions viendraient l'aiguillonner et le faire sortir de sa torpeur. L'histoire n'endort pas plus la raison qu'elle ne la satisfait entièrement; elle lui donne l'éveil au contraire, et l'amène à se poser des problèmes. Et c'est justement ce qui arrive au théologien. Aussitôt sa conviction faite qu'un dogme a bien été révélé par Dieu, il se sent pris du désir d'étudier, d'approfondir ce dogme; et ce désir le presse d'autant plus qu'il songe que cette vérité, étant d'ordre surnaturel, est d'essence plus fine, donnera à son esprit un aliment plus exquis, à son cœur des jouissances plus pénétrantes et plus pures. La Théologie Positive lui apporte des formules authentiques, des définitions verbales exactes, c'est fort bien. Mais les termes définis et les formules expriment des choses, des réalités; ce sont ces réalités qu'il veut scruter et contempler à loisir. On me dit que je dois croire que Dieu est une nature en trois personnes, le Christ une personne en deux natures, que la grâce nous a été donnée; et on me le prouve par dix textes d'Écriture Sainte, quelque cinquante textes de Pères grecs ou latins, trois définitions de conciles généraux, toutes citations faites d'ailleurs d'après des éditions irréprochables, et qu'on me dénombre avec complaisance : je conviens de tout, mais je n'en ressens qu'une plus vive impatience d'apprendre, non seulement ce que c'est que nature et personne en général, mais ce que peuvent bien être la nature et la personne en Dieu, ce que ces deux choses ont en lui de commun et ce qui les distingue, par quoi l'une et l'autre sont constituées. Je me demande ce que c'est que la grâce. Est-ce une réalité créée ou une réalité incréée? une substance ou un accident? un principe d'action ou un mode d'être? En quelle partie et comment réside-t-elle dans notre âme? A ces questions et à mille autres semblables, la Théologie Positive n'offre pas de réponses. Nous ne lui en ferons pas de reproches; mais elle ne saurait voir non plus de mauvaise grâce que nous allions chercher ailleurs ce qu'elle renonce à nous dire, et que nous nous adressions à la Théologie Spéculative pour tâcher d'obtenir l'éclaircissement de ces notions si relevées et d'un si puissant attrait.

Et quand nous avons compris les notions et les propositions

qu'elles servent à former, notre intelligence reste-t-elle tranquille et comme assouvie? Il s'en faut bien. Ces vérités, en effet, que l'autorité des témoignages l'oblige à admettre, sont, avouons-le, étranges et étonnantes. Une nature en trois personnes, une personne en deux natures, le Verbe qui se fait homme : quel esprit pourrait ne pas s'émouvoir à entendre seulement de tels énoncés? N'est-ce pas le renversement de la raison et de ses principes? Ne sommes-nous pas acculés à croire l'impossible et le contradictoire? Peut-il se concevoir que Dieu, suivant la parole de Bossuet, soit « tellement un dans son essence, que la trinité des personnes ne divise point cette unité inviolable (1) »? Et Dieu peut-il se faire homme sans que l'homme ou Dieu, ou même tous les deux, cessent d'être? Se trouve-t-il dans la nature divine et dans la nature humaine, de quoi expliquer et légitimer de tels abaissements d'une part, une si prodigieuse élévation de l'autre? par un tel choix et un tel ensemble de moyens? Et ces dogmes une fois justifiés un à un, cadrent-ils bien entre eux? Et ainsi les questions s'amoncellent : et la Théologie Positive reste toujours avec ses seules affirmations, solidement établies, je le veux, mais qui ne font que stimuler notre curiosité, sans la satisfaire. Cette science est décidément trop étroite.

Mais voici ce qui montre mieux encore son insuffisance, et l'endroit où l'esprit souffre et s'exaspère encore davantage peut-être, des barrières où on voudrait l'emprisonner avec elle.

Comme chacun le sait, il existe dans l'ordre de nos connaissances naturelles deux sortes de vérités : les unes qui ne se démontrent pas, parce qu'elles sont évidentes par elles-mêmes, ou supposées telles ; les autres qui se déduisent, par raisonnement, des premières, et qui, étant bien plus nombreuses, constituent presque la totalité de notre avoir scientifique. Il en va de même dans l'ordre révélé. Au premier coup d'œil jeté sur l'une ou l'autre de ces vérités que la Théologie Positive établit comme articles de foi, nous observons qu'elle porte caché en elle-même tout un trésor de conséquences qu'il nous sera possible, l'heure venue, de faire arriver à la pleine lumière. L'on nous dit, par exemple, qu'il faut croire que le Christ est « Dieu parfait et homme parfait, *perfectus Deus, perfectus homo* » : qui ne voit que, dans ces quatre

(1) *Deuxième Traité inédit de l'Instruction sur les états d'oraison*, p. 23.

mots, il y a la valeur de plusieurs traités ? Et qui pourrait arrêter l'esprit dans l'élan avec lequel il se porte vers cette vérité définie pour en extraire le précieux contenu et, se servant à la fois de la raison et de la révélation, faire jaillir de la rencontre de ces deux lumières la série étincelante et jamais close (1) des conclusions dogmatiques ? L'esprit humain raisonne, comme l'oiseau vole, du fait même de sa nature ; et, parce que sa nature lui demeure, quand Dieu lui parle aussi bien que quand lui parle la créature, il en résulte que l'homme raisonne, et raisonnera toujours sur les vérités révélées aussi bien que sur celles qui ne le sont pas. On perdrait son temps à vouloir l'en empêcher. Envers et contre tous, il fera toujours de la spéculation en théologie : et, si jamais l'on tentait de lui faire violence, plutôt que de s'abstenir, il briserait le maillot de la Théologie Positive, où quelques-uns voudraient le tenir enfermé.

Et, ce faisant il ferait bien ; il userait d'un droit sacré, d'un droit qu'il tient de Dieu même, de Dieu créateur et révélateur — le droit à la science. Dieu ayant offert à l'homme, être raisonnant, le bienfait de sa révélation, l'homme peut, dès lors, prétendre à la science des choses divines, dans la mesure des lumières et des forces qui, par nature ou par grâce, lui ont été départies. Pour l'homme, en effet, connaître les choses, d'une connaissance vraiment et proprement humaine, c'est les connaître par raisonnement, c'est déduire les vérités les unes des autres, c'est les disposer et les ordonner entre elles de telle sorte qu'en vertu de ces groupements divers, chacune puisse exercer le pouvoir d'inférence qui lui est propre, et que l'esprit passe par voie logique, des vérités plus claires et mieux connues à celles qui le sont moins, et de celles qui sont connues à d'autres qui ne le sont pas. Tant qu'il ne peut pas effectuer ce passage, *discourir* sur et à travers ses idées, l'homme n'est pas arrivé à la science. Il ne sait pas, au sens profond et philosophique du mot. Qu'on le laisse donc, dans le domaine de la révélation comme dans tout autre, suivre la pente que Dieu a donnée et conserve à sa nature, et qu'on ne l'empêche pas d'accom-

(1) M. BRUNETIÈRE a bien eu raison de dire : « Nous ne connaissons pas encore toute la fécondité, toute la richesse du dogme ; nul ne peut dire ce qu'en l'approfondissant on y découvrira de richesses inaperçues ; il y a plus de choses dans ses formules qu'à aucun moment de la durée n'y en peut voir notre philosophie. »

(Conférence faite à Florence, le 8 avril 1902.)

plir sur les vérités saintes ce travail spéculatif qui transformera en objets de connaissance, distincts et lumineux, toutes ces vérités que la Théologie Positive ne lui avait livrées qu'enveloppées et cachées dans les principes, comme une moisson en semence.

Cela même ne lui suffira point : et il demandera, ou prendra s'il le faut, la permission de faire un pas de plus en dehors de la Théologie Positive, qui, décidément, est impuissante à satisfaire ses aspirations intellectuelles les plus vives et les plus légitimes. Voyez, en effet, la situation d'esprit où se trouve le théologien, quand, par un long et subtil travail rationnel, il a scruté et précisé le sens des dogmes, victorieusement soutenu leur non-répugnance, établi l'harmonie qui existe entre eux aussi bien que leurs convenances avec la nature de Dieu et celle de l'homme, enfin déduit ces séries interminables de conclusions qui découlent des dogmes explicitement révélés : l'homme qui a fait ce travail se trouve au milieu, non pas d'un monde, mais d'un chaos de vérités, qui rappelle assez bien la confusion immense des choses aux débuts de notre univers. Et vous croyez qu'il restera dans cette confusion et dans ce désordre ? Oh ! que non. Si, selon la parole fameuse, « l'ordre est ce qu'il y a de plus divin dans les choses », l'ordre est aussi ce qu'il y a de plus nécessaire dans les concepts, et ce dont l'esprit consent le moins à se passer. Notre théologien mettra donc tout en œuvre pour l'introduire dans les notions qu'il possède. Il reprendra toutes ces files de conséquences laborieusement déduites, remontera à la vérité génératrice de chacune d'elles, comparera ces vérités mères les unes avec les autres, découvrira entre elles aussi des rapports de subordination, et, gravissant l'échelle dialectique dont chacune forme un degré, arrivera enfin à la suprême notion, à la formule absolument première d'où tout procède, dont tout le reste n'est que l'évolution et l'éploiement. A ce moment, où les vérités éparses se rejoindront, pour occuper chacune la place qui lui convient, à ce moment, et à ce moment seulement, la science sacrée commencera d'être, car ce qui n'est pas un n'est pas. Et l'esprit de l'homme aura sous son regard un monde plus vaste, plus stable, plus varié, mieux ordonné et éclairé d'une meilleure lumière, plus beau, enfin, que le monde matériel et portant, comme celui-ci, mais plus éclatante encore, la marque de Dieu. A ce moment, mais à ce moment-là seulement, il sera permis de dire qu'une fois de

plus la théologie a passé du devenir à l'être, et qu'il existe un théologien de plus.

III

Quand on a médité la doctrine qui vient d'être exposée, et qui est indéniable pour tout vrai théologien, à quelque école qu'il appartienne, l'on éprouve quelque surprise à entendre certains hommes distingués parler comme ils le font de la Théologie Spéculative et dire, par exemple, qu'elle est presque inutile, et que tout au plus peut-elle servir d'introduction ou de préparation à la Positive, celle-ci étant, de droit, l'aboutissant de l'autre, et nous faisant atteindre le point *terminus* et le *nec plus ultra* de la science.

Comment peut-on traiter d'inutile une science qui a pour but, et pour effet, de nous procurer l'intelligence nette, précise, soigneusement définie, et aussi plénière que possible des vérités que nous croyons, en les étudiant une à une, en les comparant entre elles, en leur faisant dégager ce qu'elles portent de lumière dans leurs flancs, en montrant comment elles conviennent à Dieu et à l'homme, en les coordonnant entre elles selon leur valeur et leur dignité objective ? Mais ce n'est que par là, au contraire, que nous entrons pleinement en possession et en jouissance de ce présent magnifique de la révélation que Dieu nous a fait. Des notaires habiles ont trouvé et nous gardent fidèlement l'acte de donation, ont dressé en bonne et due forme l'inventaire authentique des trésors de doctrine dont la munificence divine nous a comblés ; c'est une œuvre magnifique et dont nous devons être à jamais reconnaissants, mais il faut pourtant le dire, à quoi nous servira-t-il que notre droit soit établi d'une façon incontestable, si nous ne possédons ni ne jouissons en fait ? A quoi bon avoir l'épi, si l'on ne peut en extraire le grain ? Et à quoi bon avoir la grappe, si l'on n'exprime le jus des raisins ? — « *Si venero ad vos linguis loquens, quid prodero* (1) ? » Faut-il se contenter de mots et de formules ?

Saint Thomas a écrit, dans ses *Mélanges* (*Questiones quodlibetales*), quelques lignes aussi lumineuses que profondes, qui me

(1) I Cor., xiv, 6.

reviennent toujours à l'esprit quand j'entends les Positifs déprécier ainsi la Spéculative. Le grand Docteur s'était posé la question : « Si les thèses théologiques doivent être prouvées par l'autorité ou par la raison ? » Il répond que tout dépend du but que se propose le théologien : « S'il se propose de résoudre la question de fait, *dubitationem an ita sit*, il doit avant tout se servir des preuves d'autorité, en n'apportant bien entendu que les preuves reconnues valables par ceux avec qui il traite, *maxime utendum est auctoritatibus, quas recipiunt illi cum quibus disputatur*..... Que si, au contraire, ce n'est pas à la question de fait qu'il doit répondre, mais s'il doit éclairer de telle sorte ses auditeurs qu'ils soient amenés à l'intelligence de la vérité, dont l'existence est supposée constante, *ad instruendum auditores ut inducantur ad intellectum veritatis*, alors il lui faut s'appuyer sur des raisons qui mettent à découvert la racine de cette vérité *radicem veritatis* et qui fassent savoir *comment* est vrai ce que l'on tient pour tel. Autrement, s'il ne prouve que par autorité et témoignages, son auditoire sera bien convaincu que la chose est, mais il n'en acquerra ni la science ni l'intelligence, et il se retirera vide et déçu, *alioquin*..... *certificabitur quidem auditor quod ita est : sed nihil scientiæ vel intellectus acquirat, sed vacuus abcedet* (1). »

Tout cela, c'est l'évidence même, et justifie pleinement le mot d'un théologien allemand de nos jours : « C'est la spéculation théologique qui nous donne la science de la révélation ; sans elle, nous n'en aurions qu'une connaissance purement historique et empirique, *historisches und empirisches Wissen* (2). » Soutenir après cela, que la Théologie Spéculative est inutile, ou à peu près, paraît quelque peu exorbitant (3).

Mais l'on se rend déjà compte qu'il n'est pas plus vrai de dire

(1) *Quodlibetum IV*, art. 18.

(2) Kinhn. *Encyklopädie und Methodologie der Theologie*, p. 25.

(3) Quand les adversaires de la Spéculative parlent de son utilité, ou de son inutilité, il est clair qu'ils se placent au seul point de vue scientifique ; et je veux moi-même rester à ce point de vue. Quel ne serait pourtant pas mon avantage, si je descendais sur le terrain de la pratique ? et demandais, par exemple :

Laquelle des deux théologies sera la plus utile au prêtre, pour la prédication, pour instruire les fidèles, pour expliquer le Catéchisme du Concile de Trente que Léon XIII, non moins que S. Pie V, propose, ou mieux impose, comme texte officiel et comme norme de l'enseignement pastoral ? — Laquelle des deux lui servira davantage pour la direction des âmes, pour les éclairer, les exhorter, les entraîner ? — Enfin, considération non moins grave et trop souvent négligée, laquelle des deux contribuera le plus à

qu'elle est simplement une introduction ou une préparation à la Positive.

Il n'est point question ici, en effet, de tel ou tel cas particulier où le théologien doit diriger son exposition ou son argumentation en vue d'un résultat spécial à obtenir, par exemple, l'instruction ou la persuasion de tel ou tel individu, dans des conditions intellectuelles données. Non, mais il s'agit des rapports et de l'ordre essentiels qui existent entre les deux théologies en vertu de leur nature même. Or, il est indéniable que, en soi et à considérer l'objet et le procédé spécifiques de chacune d'elles, c'est la Théologie Positive qui doit ouvrir la voie et faire la première son œuvre. La raison en est évidente. La tâche de la Spéculative, nous l'avons vu, est d'étudier à fond, de comparer entre elles, et d'éployer en tous sens les vérités révélées. Mais ce travail, elle ne peut logiquement s'y livrer qu'après que le fait de leur révélation par Dieu aura été préalablement établi : et telle est l'œuvre propre de la Positive. Elle est pourvoyeuse de sa compagne : elle lui fournit, et cela avec toutes les garanties désirables, la matière sur laquelle elle exercera son activité. Son concours est précieux sans doute, mais il reste essentiellement préparatoire, il ne fait rien de définitif. Ce raisonnement, du reste, n'est que l'application particulière du principe général de logique : « *questio quid est simpliciter supponit questionem an est.* »

Ces deux reproches que l'on fait à la Spéculative : qu'elle ne sert pas à grand'chose, et qu'elle est une simple préparation à la Positive, la vraie, la grande théologie celle-là, n'ont donc aucun fondement, et ne sont pas même très dignes de ceux qui les forment. Mais il en est deux autres qui sont peut-être plus motivés, et dont il nous faut peser la valeur.

la sanctification et à la consolation du prêtre ? Et de laquelle ? l'illustre P. Faber a-t-il pu écrire :

« A mon avis, la théologie est le meilleur aliment du foyer de la dévotion, le combustible qui s'enflamme le plus promptement, qui dégage le moins de fumée, qui brûle le plus longtemps, qui produit en brûlant le plus de chaleur. Si une science parle de Dieu et ne rend pas le cœur du disciple plus brûlant dans sa poitrine, cela ne peut provenir que de deux causes : ou cette science n'est pas la vraie théologie, ou le cœur qui la reçoit est affaibli et dépravé. Dans un cœur simple et aimant, la théologie brûle comme un feu sacré. »

Cité par M. Hogan, *les Etudes du Clergé*, p. 187. Cf. *Le Lettere di S. Caterina da Siena*, I, p. 235. Ed. Niccolo Tommasco.

Le premier de ces nouveaux reproches peut se résumer ainsi : la Spéculative manque de solidité ; elle est dépourvue de certitudes, et ne nous offre que des vraisemblances ou des probabilités. Pour expliquer les dogmes révélés, elle fait appel à la raison : mais que peut la raison dans le domaine du divin et du surnaturel ? Pour prouver ces dogmes, elle s'évertue à trouver et elle accumule les arguments de convenance : mais quoi de plus fragile que ces arguments ? et s'ils prouvent quelque chose, n'est-ce pas uniquement la subtilité et l'ingéniosité — pour ne pas dire l'ingénuité — de ceux qui les emploient ? Que tout cela est loin du beau réalisme de la Positive qui ne s'appuie que sur des faits, des documents, des textes, des monuments ; et dont les arguments aussi forcent la conviction, solides et résistants comme le bronze des médailles ou le marbre des stèles.

Une noble assurance, une si vaillante confiance en soi-même fait toujours plaisir à voir, et il faudrait être inspiré d'un esprit chagrin pour vouloir, sans y être forcé, jeter une note discordante dans un tel chant de triomphe. Mais il faut aussi être juste : et si on l'est généralement à l'égard de la Positive, la vérité m'oblige de dire que les Positifs, ici encore, ne le sont pas à l'égard de la Spéculative.

Car, premièrement, il est injuste et faux de dire, d'une manière absolue, qu'elle n'explique rien, parce que le divin nous échappe et nous surpasse. Le divin ne nous surpasse et ne nous échappe pas tellement, en effet, que nous n'en puissions rien concevoir. Il nous échappe, si nous voulons l'embrasser dans une compréhension plénière : rien de plus vrai. Il nous échappe encore, si nous prétendons nous en former une idée qui en serait le vrai substitut, la représentation propre et comme spécifique. Mais il ne nous échappe plus, si nous en recherchons seulement une connaissance par reflets, par images, par analogies (1). Cette connaissance, comparée à ce que son objet demanderait qu'elle fût, est bien imparfaite, bien effacée, bien terne : en songeant à ses imperfections l'esprit pourra même, dans une sorte de sublime dépit, rejeter et nier d'une certaine manière ce qu'il aura conçu et affirmé :

(1) Voir la théorie de la méthode théologique d'analogie magistralement exposée par le Père Gardeil, dans son discours sur *La place de saint Thomas d'Aquin dans la réforme des études théologiques*. Bureaux de la *Revue Thomiste*.

mais ces négations ne seront, au fond, qu'un raffinement de méthode pour arriver à une connaissance moins imprécise et plus exacte de Dieu et de ses mystères, et cette connaissance n'en sera pas moins une connaissance certaine, objective, épurée et savoureuse entre toutes, la vraie sagesse enfin. Donnons-nous le plaisir d'écouter Bossuet : « Pour connaître Dieu, dit-il admirablement, il faut nier, en un certain sens, tout ce qu'on en pense et tout ce qu'on en dit, non pas comme faux, car ce serait une impiété et un athéisme de nier que Dieu fût saint, fût éternel, fût tout-puissant, fût Celui qui est, fût Père, Fils et Saint-Esprit, et en ces trois personnes, un seul Dieu. On ne nie donc pas ces choses comme fausses, à Dieu ne plaise ! Mais on les rejette en quelque façon comme encore peu proportionnées et convenables à l'immense perfection de l'être divin ; en sorte que, quelque effort qu'on fasse pour le bien connaître, quelque sublimes que soient les idées qui se présentent à nos esprits, ou les pensées qu'on tâche de s'en former, on nie qu'elles soient égales à sa haute et impénétrable majesté. Cette doctrine est fondée sur la foi de l'incompréhensibilité de Dieu, comme saint Thomas l'a très bien expliqué par ces paroles : « Quand saint Denis dit que Dieu *n'existe pas*, il ne veut pas dire qu'il n'existe pas en effet, mais qu'il *est* au-dessus de tous ce qui *existe*. D'où il suit, *non pas qu'il soit inconnu*, mais qu'il excède toute connaissance, c'est-à-dire qu'il est incompréhensible (1). » (I, q. XII, art. 1, ad 3^{um}.)

Dieu et les mystères divins ne nous sont pas absolument inconnus, encore qu'il nous soient connus imparfaitement. Nous en connaissons, nous en voyons quelque chose, non pas d'une vue directe et compréhensive, mais d'une connaissance partielle, réduite, spéculaire, laborieuse comme la découverte du sens des énigmes *videmus nunc per speculum, in enigmate* (2). Ce sont les expressions mêmes de saint Paul, qui les fait suivre de cette affirmation formelle : « *Nunc cognosco ex parte* » dans l'état présent, je connais, partiellement, il est vrai, mais enfin je connais. Ce mot de l'apôtre théologien nous suffit. Il prouve à lui seul ce que nous revendiquons pour la Théologie Spéculative : qu'elle peut expli-

(1) *Deuxième traité inédit de l'instruction sur les États d'oraison*, p. 50.

(2) I ad Cor., XIII, 12, v. le Commentaire d'Estius in h. l.

quer dans une certaine mesure, puisqu'elle peut les concevoir dans une certaine mesure, les choses divines.

Soit, reprennent les adversaires, mais elle reste toujours impuissante à les prouver, avec ses raisons de convenance.

En entendant les théologiens Positifs raisonner de la sorte, on pourrait être induit à croire que les arguments de convenance constituent l'unique, ou au moins le principal moyen de preuve de la Spéculative (1). Or, rien de moins exact, comme on peut facilement s'en convaincre, en consultant n'importe lequel de ses grands représentants.

Unanimentement, après saint Thomas (2), ils disent : Pas de raisonnement, pas de science. Où le raisonnement n'est pas, il y aura tout ce que vous voudrez, hormis science. La théologie est une science ; elle raisonne donc. Mais raisonner, c'est tirer de certains principes, certaines conclusions : quels sont les principes de la théologie ? Les principes propres de la théologie, ce sont les vérités immédiatement et formellement révélées. Dédire des vérités révélées aux hommes et pour tous les hommes, *ex revelatione divinâ publicâ* (3), le plus grand nombre possible des conséquences qu'elles renferment, voilà le but et la tâche essentielle de la théologie chrétienne (4). Et, parce que ces principes révélés sont plus certains que les principes mêmes de la raison, les conclusions qu'elle en tire sont, en soi du moins, plus certaines que les conclusions les mieux assurées de la philosophie (5). Dédire de vérités certaines, des conclusions certaines, par exemple, déduire, en une série d'argumentations rigoureuses, de ces seuls mots : *Perfectus Deus, perfectus homo*, tout ce qui regarde le corps et l'âme du Christ, l'union de l'un à l'autre, les rapports de ce composé humain avec le Verbe, la nature de l'homme Dieu, ses énergies et ses actes, telle est proprement l'œuvre théologique (6).

(1) Le R. P. Brucker a déjà fait une remarque analogue : *Études*, n° du 5 septembre 1902, p. 603, note.

(2) 2. 2. q. I. a. 1.

(3) Pesch. *Prælectiones Dogmaticæ*, I, p. 2.

(4) Il faut avouer que, si les Positifs le méconnaissent, les Spécultatifs l'ont souvent oublié.

(5) Dominicus a SS. Trinitate, *Bibliotheca theologica*, lib. I, sect. II et III.

(6) *Cum incerta connexio est, vel altera propositio est incerta, quæ cum fidei principio sumitur, conclusionis opinio erit, Theologia proprie non erit.* Cano, *De locis theologicis* lib. XII, cap. II. — On reproche aux théologiens du passé de n'avoir pas distingué entre preuves démonstratives et preuves dialectiques. L'abus peut avoir existé. Mais l'on n'a

Et c'est en quoi, selon la remarque d'un des tout premiers maîtres de la Spéculative — et qui devrait être aussi lu tout des premiers, — c'est en quoi la théologie se distingue, à proprement parler, de la Foi et de la doctrine sacrée : la Foi s'attache par simple adhésion aux vérités révélées ; la doctrine sacrée use indifféremment d'arguments certains ou probables ; la théologie, elle, tire avec certitude ses conclusions des vérités révélées. La Foi croit, la Doctrine sacrée raisonne, la Théologie démontre (1). *Theologia igitur est scientia eorum quæ de Deo, ex revelatione sunt demonstrabilia* (2).

Mais est-ce donc qu'il ne se trouve pas en théologie de simples arguments de convenance, des raisonnements qui ne sont que probables ? Oui, il s'y en trouve. La théologie s'en sert pour insinuer ses principes, les justifier et les défendre, quand elle rencontre des hommes qui reconnaissent une valeur à ces raisons ; mais ces raisons ne font pas corps avec elle, elles n'entrent pas dans son organisme ; elles ne lui sont qu'un instrument ou un vêtement. Ce qui lui est intrinsèque et essentiel, c'est le droit qui lui convient, comme science souveraine, comme métaphysique divine, de prendre et d'employer à titre d'auxiliaires toutes les autres connaissances, dans la mesure où elle juge qu'elles peuvent lui servir (3).

C'est pour avoir oublié ces notions fondamentales qu'on en vient à dire quelquefois, comme nous l'avons vu plus haut, que la Spéculative est une préparation à la Positive. Une fois posé, en effet, que la première de ces sciences n'a que des arguments probables, il est tout naturel de conclure qu'elle doit être ordonnée et aboutir à la seconde ; de même que, d'après Aristote, la preuve dialectique ouvre la voie et prépare à la preuve démonstrative.

Il reste donc que la Théologie Spéculative, disposant des principes les plus certains, n'a qu'à observer fidèlement les lois de la logique pour arriver à des conclusions d'une absolue certitude,

pas non plus assez remarqué que ces grands hommes avaient fait d'avance leurs réserves et, qu'en temps opportun, ils avaient déclaré qu'il ne fallait pas accorder à toutes leurs raisons une valeur égale. C'est sous le bénéfice de ces restrictions qu'on doit les entendre. Les lire sans y prendre garde, c'est ressembler à un homme qui se mèlerait de déchiffrer un morceau de musique sans faire attention aux accidents marqués à la clé. V. par ex. S. Thomas, *In Bostium de Trinitate*, Exposit. proem. q. I, a. 4.

(1) JOANNES a S. Thom., *Cursus theologicus*, quest. I, Disput. II, art. 1.

(2) PESCH. *Prælectiones Dogmaticæ*, I, p. 3.

(3) Cf. S. Thom. *in Boet. de Trinit. Exp. Proem.*

Ce domaine de pleine lumière n'est pas, du reste, pour elle, nous devons l'avouer, sans limites. Il faut bien qu'elle participe à l'étroitesse de l'esprit humain, où elle réside. Mais son champ de certitude est-il moins vaste, proportion gardée, que celui de la Positive? Que les Positifs répondent eux-mêmes. J'y consentirai volontiers, surtout s'ils appliquent aux thèses qu'ils soutiennent, les mêmes procédés de critique qu'on les voit appliquer à celles qu'ils combattent.

IV

Aux Positifs que vise toute cette étude, je veux dire les exclusifs, il ne reste plus qu'un refuge : c'est de dire, comme ils n'y manquent pas, du reste : nous ne considérons pas les choses, vous et nous, du même point de vue. Vous voyez la théorie, l'idéal; nous, nous sommes préoccupés du fait, de la pratique. Ce qui nous conduit avant tout, c'est la pensée d'être utiles aux âmes et à l'Église, en défendant la Foi selon les exigences et le besoin des temps. Or, aujourd'hui, vous en convenez vous-mêmes, l'attaque se porte sur le terrain de l'histoire, de la critique, de l'exégèse, c'est-à-dire de la Théologie Positive. C'est donc sur le terrain de la Théologie Positive qu'il nous faut prendre position. Si vous voulez vous reposer dans la quiétude de la Spéculation, libre à vous : nous, nous voulons combattre; laissez-nous donc nous adresser à la science qui, seule, nous donnera des armes.

Ainsi raisonnent les Positifs. Et, s'ils se contentaient de conclure que la Théologie qu'ils exaltent peut rendre d'éminents services à l'heure présente, se recommande, s'impose à l'étude des catholiques, j'y applaudirais de tout cœur. Mais, quand ils vont jusqu'à prétendre que, au point de vue de l'apologétique, la Théologie Spéculative est une valeur négligeable, sont-ils encore dans le vrai, et doivent-ils être suivis? c'est une autre affaire, et je demande à présenter mes réflexions.

D'abord je ne m'arrête point à faire observer, la remarque se faisant d'elle-même, que l'argument ne détruit rien de ce qui a été dit plus haut pour montrer l'importance capitale, la haute

utilité qui convient à la Spéculative, en vertu même de sa nature, et en tout état des choses et des esprits. Je me place tout de suite au point de vue restreint de l'objection : la défense de la Foi. La Spéculative n'y peut-elle rien ? ou y peut-elle quelque chose, même aujourd'hui ?

Qui donc n'a pas dit quelquefois, ou lu quelque part, que la démonstration la plus convaincante et partant la meilleure apologie de notre foi, c'est une exposition précise, nette et claire de nos dogmes, mettant bien en lumière l'harmonie, le parfait accord que la raison découvre en eux (1) ? Pour être devenue banale, cette assertion n'a pas cessé d'être vraie. Or, pour une telle exposition, la Théologie Spéculative se trouve absolument hors pair, elle, dont la tâche propre est d'examiner en tous sens, d'étudier sous toutes leurs faces, avec tous leurs tenants et aboutissants logiques, les vérités révélées. Il faut donc reconnaître que, de ce chef au moins, elle garde une valeur défensive du plus haut prix.

Mais là ne se bornent pas les services qu'elle peut rendre.

Les adversaires de la Foi sont principalement les rationalistes et les protestants : et les rationalistes se divisent, comme on sait, en deux grandes catégories, les uns combattant nos dogmes au nom des principes de la raison et de la philosophie seulement, les autres s'appuyant pour les attaquer sur la Bible elle-même, qu'ils considèrent et interprètent comme un livre tout humain, où Dieu n'a pas eu plus de part qu'à tout autre.

Est-ce donc, par hasard, que la Spéculative ne nous sera pas de la plus grande utilité pour persuader de la vérité de nos croyances les rationalistes philosophes, soit en résolvant leurs difficultés, soit en faisant ressortir comment ces croyances s'accordent bien avec les attributs de Dieu et avec les aspirations de notre nature ? Interrogez plutôt les prêtres que leur ministère a mis en relation avec de tels penseurs. Vous n'en trouverez pas

(1) M. l'abbé A. Bros a eu l'heureuse idée de prouver la vérité de nos croyances, en en faisant la « synthèse objective ». La belle ordonnance du monde, dit-il en substance, prouve qu'il a Dieu pour auteur. Mais si l'on fait la synthèse des vérités révélées, l'on est forcé de reconnaître que l'ordre du monde de la révélation n'est pas moins admirable que celui de l'univers matériel. Il a donc le même auteur. Et M. l'abbé Bros propose comme « fort utile et satisfaisant aux préoccupations légitimes de nos contemporains », cette « méthode d'apologetique nouvelle ». V. *Annales de philosophie chrétienne*, avril 1902, p. 43 et s.

un qui n'ait eu à se féliciter de pouvoir, à l'occasion, bien raisonner sa Foi. Pour ma part — qu'on veuille bien me pardonner ce souvenir personnel — je n'oublierai jamais combien je fus heureux, un jour, de posséder quelques notions spéculatives sur un de nos dogmes fondamentaux.

C'était en 1882. Mon titre de professeur de philosophie m'avait valu d'être mis en relation avec un homme éloigné de nos croyances et de nos pratiques religieuses, et dont la famille très chrétienne désirait vivement la conversion, qu'elle obtint du reste. Il était grand admirateur d'Auguste Comte et, pendant vingt années, à Paris, il s'était fait l'apôtre du Positivisme dans les milieux intellectuels qu'il fréquentait — d'ailleurs esprit loyal et sincère, autant que cultivé. Après quelques entretiens, nous nous étions rapprochés notablement en philosophie, et, plusieurs fois déjà, la question religieuse avait été, comme par mégarde, touchée. Un jour, il me déclara net que, dans la religion catholique, il trouvait des choses fort étranges, mais une surtout qui choquait par trop sa raison : le dogme de la Trinité. Et il me fit l'objection qui se présente d'elle-même et que tout le monde sait. Sans répondre directement à sa difficulté, je lui demandai la permission d'exposer sur ce redoutable sujet la théorie de nos théologiens et, résumant de mon mieux ce que j'avais lu là-dessus dans saint Augustin, saint Thomas et Bossuet, je m'efforçai de lui exposer clairement la raison théologique du mystère. Cette raison l'émerveilla : il me félicita chaleureusement d'avoir trouvé une si belle preuve ; me dit qu'il fallait absolument la faire imprimer ; qu'il avait plusieurs amis qui, bien sûr, en seraient comme lui charmés et convaincus, car, à son avis, c'était rigoureusement démonstratif. Le succès, comme on le voit, dépassait les bornes, à tel point qu'après m'être évertué à faire valoir ma preuve, je me trouvai dans la singulière situation d'être obligé de faire effort pour convaincre notre homme, d'abord que je n'en étais point l'inventeur, ensuite que, si plausible qu'elle fût, elle ne nous donnait rien de plus qu'une probabilité.

Ce n'est là qu'un fait, entre mille qu'on a pu entendre conter, mais qui prouve suffisamment la thèse que je soutiens, et qu'affirmait lui-même saint Bonaventure, en ces paroles, bien dignes du docteur Séraphique : « Il faut éclairer la Foi par la raison,

parce qu'ainsi on aplanit la voie de la Foi pour les faibles, qu'en détournerait une vaine philosophie (1). »

— Mais allez donc répondre, avec votre Spéculative, à ceux qui ne vous parlent qu'hébreu, grec ou syriaque, et, au nom de la philologie, de la critique et de l'histoire, vous réduisent en poudre, chapitre par chapitre, verset par verset, mot par mot, cette Bible où s'approvisionne la Foi.

— Aux rationalistes qui nous attaquent au nom de la philologie, de la critique et de l'histoire, je veux que l'on réponde au nom de la philologie, de la critique et de l'histoire, à condition seulement de ne jamais oublier : que ceux mêmes qui passent pour savoir le mieux l'hébreu, le syriaque, et j'ajoute le grec, les savent au fond très imparfaitement, en tout cas, beaucoup moins qu'il faudrait pour avoir le droit de trancher comme ils le font les questions textuelles — que, dans l'ensemble, leurs assertions ne sont qu'un amas d'hypothèses et de conjectures, « Holz- und Stoppelon-material von Hypothesen und Konjecturen (2) » — que les principes sur lesquels ils s'appuient ne sont habituellement rien moins que sûrs et incontestables — que, trop souvent, leurs théories, qu'on me passe le mot, sont des féeries, éclairées à la lumière scientifique — que, très fréquemment, pour les réfuter, il n'y a qu'à les opposer les uns aux autres, — enfin que tous présentent ce phénomène psychologique curieux, commun à tous les hommes possédés par une idée fixe, et qui consiste à ne pas apercevoir les raisons les plus considérables et les plus solides, quand elles contredisent cette idée, et à voir démesurément grandies et puissantes les raisons faibles qui, parfois, à un premier et superficiel regard, paraissent la favoriser.

Voilà comment j'entends qu'on réponde à ces savants. Mais je soutiens, en même temps, que cette façon de leur répondre est insuffisante, que son effet a besoin d'être complété et confirmé par un autre procédé, par l'intervention et le concours, tranchons le mot, de la Spéculative. Et en voici tout de suite la raison : c'est

(1) *In Sent.*, q. 2, in *Proam.*

(2) RUPPRECHT. *Des Rätsels Lösung.*, II, 2, p. 302. Cet écrivain, protestant conservateur, d'une intransigeance poussée à l'extrême, réfute avec une érudition à laquelle on a dû rendre hommage, mais aussi avec une verve et une causticité plaisantes, les théories sur le Pentateuque des plus fameux rationalistes allemands, depuis Astruck et Eichhorn jusqu'à Strack, König et Wellhausen. V. *Allgemeines Literaturblatt*, XI Jahrgang, n° 6.

que la Spéculative seule peut atteindre l'objection rationaliste jusqu'à la racine, jusque dans son principe. Pourquoi nous attaque-t-on, en effet, sur le terrain de l'histoire, de la critique et de l'exégèse? C'est parce que l'on erre sur le terrain des idées, de la spéculation. Entre cent témoignages, qu'il serait facile de réunir, je n'en citerai qu'un, celui d'un homme à la fois compétent dans ces questions et partisan déclaré des études positives (1) : « Au XVIII^e siècle, dit-il, éclata contre la religion révélée une guerre immense et acharnée, grâce à des systèmes qui, sous les noms divers, de déisme, en Angleterre, de philosophisme en France, d'illuminisme (Aufklärung) en Allemagne, s'accordaient à nier l'existence de toute vérité dépassant la lumière de la raison humaine, et de tout fait supérieur aux forces de la nature. Cette négation entraîne, du même coup, celle de l'autorité tout ensemble doctrinale et historique de la Bible. »

Telle est la vraie cause de la guerre que l'on fait à la Bible, la source profonde des objections qu'on élève contre elle, l'explication des tortures qu'on fait subir à son texte, le secret des explications déraisonnables, jusqu'à être bizarres et puériles, qu'on donne des faits qu'elle raconte. Il est donc bien insuffisant de résoudre, par les procédés positifs, les difficultés de détail. Ce serait suivre les errements de la vieille médecine, toute symptomatique et toute d'expédients, qu'on rejette avec tant de raison aujourd'hui pour écouter la médecine nouvelle, qui poursuit le mal et l'attaque jusque dans ses origines. Ainsi devons-nous remonter jusqu'au principe du rationalisme biblique, et le détruire dans ses germes. Oui, mais la Théologie Spéculative seule peut y prétendre et y réussir.

Je n'insiste pas davantage, parce que je me vois déjà sur le point d'outrepasser les bornes permises d'un article, et que, avant de terminer, je dois encore dire quelques mots du rôle que peut jouer la spéculative dans notre polémique avec les protestants.

Oh! pour le coup, avec ces adversaires, la Spéculative n'aura, sans doute, rien à voir, puisque pour eux, l'Écriture est la règle de la Foi, non seulement suprême, mais unique. Qu'on se détrompe.

Une chose m'avait beaucoup frappé dans les quelques relations

(1) M. FRACASSINI, dans son étude intitulée : *La Critica dei Vangeli nel secolo XIX. Studi religiosi*, anno I, fascicolo 1, p. 32.

que j'avais eues avec des dissidents : c'est l'importance que je leur voyais attacher à la conception rationnelle des dogmes, et combien souvent, sans paraître s'en douter, ils en revenaient à dire : « Nous interprétons, il faut interpréter comme nous le faisons, tel ou tel texte, parce que, autrement, nous sommes acculés à croire l'impossible et l'absurde — impossible et absurde étant synonymes, pour eux, d'incompréhensible. De telle sorte qu'ils acceptaient bien l'autorité des textes sacrés, mais dans la mesure où le sens qu'ils exprimaient n'offusquait pas la raison ; et que le principe suprême de leur herméneutique, en fait, se trouvait être celui-ci : ne reconnaître comme sens biblique aucune proposition dont la raison ne saisisse la vérité intrinsèque : ce qui, en définitive, était enlever à l'autorité du texte, pris en lui-même, la prépondérance. Mais je pensais que cette manière d'interpréter pouvait être particulière aux personnes que j'avais rencontrées, ou même, à notre temps, quand je tombai sur un témoignage qui me fit changer d'avis, le témoignage d'un homme qui avait été le mieux à même de connaître le fond de la pensée protestante, pour l'avoir plus étudiée que personne, et avec le double avantage que donne la grâce du ministère sacré et la clairvoyance du génie, je veux dire Bossuet. Voici ce qu'écrivait le grand évêque, à propos de la dispute avec Jurieu, sur la présence réelle. L'on ne trouvera pas trop longue, j'en suis sûr, la citation qui va suivre.

« M. Jurieu dira sans doute que ce n'est pas la raison seule, mais encore l'Écriture sainte qu'il oppose au luthérien et au catholique sur ces paroles : Ceci est mon corps. Mais outre, comme nous verrons, que le socinien en fait bien autant, voyons ce qui a frappé M. Jurieu et répétons le passage que nous venons de citer sur ces paroles : Ceci est mon corps : le sens de la présence réelle « nous « conduit, dit-il, à des prodiges, à renverser les lois de la nature, « l'essence des choses, la nature de Dieu, l'Écriture sainte, à nous « rendre mangeurs de chair humaine ». L'Écriture est nommée ici, je l'avoue, car aussi pouvait-on l'omettre sans abandonner la cause ? Mais l'on voit par où l'on commence, ce qu'on exagère, ce qu'on met devant l'Écriture, ce qu'on met après, et on ressent manifestement que ce qui choque et ce qui décide en cette occasion, c'est enfin naturellement la raison humaine. On sent qu'elle a succombé à la tentation de ne pas vouloir se résoudre à croire des choses où

elle a tant à souffrir : c'est, en effet ce qui frappe tous les calvinistes. Un catholique ou un luthérien commence avec eux une dispute : forcé par l'impénétrable hauteur des mystères dont la croyance est commune entre nous tous, le calviniste reconnaît qu'il ne faut point appeler la raison humaine dans les disputes de la foi. Là-dessus on lui demande qu'il la fasse taire dans la dispute de l'Eucharistie comme dans les autres. La condition est équitable : il faut que le calviniste la passe. C'en est donc fait : ne parlons plus de raison humaine, ni d'impossibilité, ni des essences changées : que Dieu parle ici tout seul. Le calviniste vous le promettra cent fois ; cent fois il vous manquera de parole, et vous le reverrez toujours revenir aux peines dont sa raison se sent accablée : Mais je ne vois que du pain ? Mais comment un corps humain en deux lieux et dans cet espace ? *Je n'en ai jamais vu un seul qui ne se replongeat bientôt dans ces difficultés, qui, à vrai dire, sont les seules qui les frappent.* Calvin comme les autres promettait souvent aux luthériens, lorsqu'il disputait avec eux sur cette matière, de ne point faire entrer de philosophie ou de raisonnement humain dans cette dispute : cependant à toutes les pages il y retombait. Si les calvinistes se font justice, ils avoueront qu'ils n'en usent pas d'une autre manière, et qu'ils en reviennent toujours à des pointilles du raisonnement humain (1). »

Vous voyez bien que les « pointilles du raisonnement humain » jouent et joueront toujours un grand rôle, un rôle principal, dans la controverse avec les protestants ; que vouloir entrer en lutte avec eux sans être armé d'une bonne Spéculative, serait s'exposer à de cruelles déceptions, à de vrais désastres, et, surtout, que la charité nous oblige à tenir, devant eux, libre de tout obstacle, le chemin du raisonnement, puisque c'est par celui-là qu'il leur plaît de chercher la vérité (2).

Mais il faut se hâter de conclure.

(1) *Sixième avertissement*, partie III, n. XXX.

(2) L'on trouvera un remarquable exemple de l'heureux parti qu'on peut tirer de la Théologie Spéculative pour traiter avec les protestants, dans l'éloquente et pieuse *Lettre pastorale sur le purgatoire* que Mgr Lecamus, évêque de La Rochelle, adressait récemment aux fidèles de son diocèse. Je regrette de ne pouvoir, faute d'espace, en citer quelques passages.

C'est le manque d'espace également qui m'empêche de rapporter, comme je me l'étais

Dans son chapitre, curieux et plein d'humour, « sur le Penseur original ou le Génie, von der Originalität Erkenntnisvermögens oder dem Genie », Kant dit, qu'il existe certaine érudition, vraiment gigantesque, pouvant faire parfois la charge de cent chameaux (die Frachth von hundert Kamelen) qui n'en rappelle pas moins l'horrible face des cyclopes (die cyklopisch, ist) parce qu'il lui manque un œil, l'œil de la philosophie, qui lui permettrait d'organiser, en une belle science, tout l'amas des notions et des faits qu'elle a rassemblés (1). La conclusion de cet article, c'est justement que nous ne voulons ni théologie, ni théologien, à figure de cyclope. Nous voulons une science avec ses deux yeux, bien ouverts, l'un sur l'histoire, l'autre sur la métaphysique, afin qu'aidés de leur double apport, nous puissions acquérir, de Dieu et des choses divines, une connaissance intégrale et, dans la haute et pleine acception du mot, humaine. Nous désirons une Théologie Positive, mais nous rejetons une Théologie Positiviste. Spéculative ou Positive, disent quelques-uns : nous, nous disons Positive et Spéculative : parce que, sans Spéculative, nous n'avons ni l'intelligence, ni la jouissance des vérités révélées de Dieu : parce que, sans Spéculative, nous n'en percevons ni ne pouvons expliquer les convenances, et ne pouvons pas davantage les défendre contre les sophismes les plus spécieux et les plus obsédants de la raison humaine ; parce que, seule, la Spéculative les étend, les développe, et recule ainsi nos horizons surnaturels ; parce que, enfin, seule, elle nous permet d'embrasser, dans sa beauté et son auguste majesté, la divine ordonnance de la révélation.

proposé, les sentiments exprimés sur la Spéculative par les théologiens protestants de nos jours. Qu'il me suffise de dire que les plus autorisés la tiennent en haute estime, et de confirmer mon assertion par quelques paroles de l'un d'eux auxquelles un grand nombre ont applaudi. Après avoir protesté contre les Positifs qui voudraient faire de la théologie une sorte de « bureau de renseignements, Notizenmagazin », le savant auteur ajoute :

« La théologie systématique (Spéculative) se dresse sur le sol de l'histoire, où elle doit incontestablement plonger ses racines : elle subsiste, de sa propre force : elle est vraiment le foyer du sanctuaire théologique : c'est en elle que la vie théologique marque ses pulsations, in ihr pulsirt das theologische Leben : elle travaille et élève jusqu'à la dignité de la science la matière que l'exégèse et l'histoire lui fournissent ; à elle la morale emprunte ses principes conducteurs : c'est donc bien elle qui doit être appelée la théologie κατ' ἐξοχήν ».

Hagenbach. *Encyclopädie und methodologie der theologischen Wissenschaften*, p. 392, 12^e édition.

(1) *Immanuel Kant's Sämmtliche Werke*, VI, p. 545. Leipzig, 1868.

J'aurais encore beaucoup à dire, pour compléter et préciser comme il conviendrait ces notions sur la Théologie Positive et sur la Théologie Spéculative, leur nature, leur nécessité respective, leurs rapports : mais je m'arrête quand même, par discrétion. Qu'il me soit simplement permis, pour finir, de faire observer avec quelle sagesse profonde notre grand pape Léon XIII, a rappelé et recommandé, avec insistance, à l'attention des catholiques, l'étude de la Théologie Spéculative. Qui veut y réfléchir, est forcé de reconnaître que le pontife ne pouvait rien prescrire de plus opportun, rien de plus utile, pour le bien des âmes, pour l'honneur, la défense et le triomphe de notre Foi.

Fr. M.-Th. COCONNIER,
des Fr. Pr.



DE LA GRACE SUFFISANTE

(Suite) (1)

II

NATURE DE LA GRACE SUFFISANTE

§ D

Exposé Thomiste. Seconde manière.

Suivant la théorie thomiste commune, que j'ai exposée dans mon article de septembre dernier, la grâce suffisante proprement dite est une qualité actuelle et transitoire, *qualitas fluida*, dont l'effet propre et immédiat est de conférer à la volonté libre le dernier complément qui, dans la sphère de la seule potentialité, la proportionne adéquatement à l'acte salutaire. Pour que la volonté puisse actuellement procéder à la réalisation de l'acte, il faut un complément d'une autre sorte, à savoir une excitation qui ébranle et actionne la volonté : c'est la motion ou prémotion physique qui, pour les actes salutaires, est d'ordre surnaturel : on lui donne aussi le nom de grâce efficace parce que effectivement et infailliblement elle fait produire l'acte libre à la faculté.

A côté de cette théorie, ai-je dit, il en existe une autre, adoptée par plusieurs théologiens très sincèrement attachés eux aussi à saint Thomas, et qui, sans différer de la précédente sur les points essentiels, explique un peu différemment la nature de la grâce suffisante.

Voici, sans autre préambule et d'une manière sommaire, en quoi elle consiste.

(1) Voir nos de novembre 1901 et mars et septembre 1902.

La grâce suffisante proprement dite n'apporte pas seulement à la volonté libre un complément qui achève, dans l'ordre purement potentiel, de la proportionner à l'acte salutaire, mais elle apporte encore une réelle impulsion en vertu de laquelle la volonté est capable de passer réellement de la puissance à l'acte et de procéder effectivement à l'opération. En d'autres termes, la grâce suffisante est à la fois une qualité proportionnant la faculté à l'acte, et une véritable prémotion physique à laquelle il ne manque rien de ce qui est requis, du côté de Dieu, pour que la faculté soit principe actif intégral de l'acte salutaire. Et ainsi on peut l'appeler, dans toute la signification grammaticale du mot, une grâce pleinement suffisante. On peut même dire que, de soi et considérée dans sa vertu intrinsèque, elle est efficace : à tel point que si avec elle seule l'acte bon n'a pas été réalisé, ce n'est pas que le libre arbitre eût besoin pour le poser d'une impulsion motrice ultérieure, c'est uniquement parce que, librement et coupablement, il a opposé un obstacle, une résistance, à l'activité effective de la grâce. Sans cet obstacle, la grâce n'eût plus été seulement suffisante et virtuellement efficace, elle eût été efficace actuellement et réellement. Mais — chose à noter — dans ce cas ce n'eût plus été identiquement la même grâce ; un nouveau rapport fût survenu qui l'eût réellement distinguée de la grâce purement suffisante.

En effet, qu'on veuille bien le remarquer : la force motrice qu'est la grâce actuelle ne doit pas être considérée seulement par rapport à l'acte bon auquel elle élève et proportionne la faculté opérative, et par rapport à la faculté qu'il s'agit de faire passer de l'état statique et potentiel à l'exercice actuel. Pour juger de son efficacité ou efficience actuelle et du résultat auquel elle aboutira, il faut aussi tenir compte du caractère particulier de la volonté humaine sur laquelle s'exerce son action. S'il s'agissait d'une faculté d'ordre purement physique, et agissant fatalement suivant l'impulsion reçue et le degré d'énergie communiqué, la motion actuelle qui compléterait et actionnerait la faculté opérative serait infailliblement et nécessairement efficace en fait, par là même qu'elle serait pleinement suffisante et virtuellement efficace. Mais la volonté humaine est une activité libre et en même temps défectible. Or, par suite de sa liberté et de sa défectibilité combinées, notre volonté a le pouvoir, même en concurrence avec la motion

au bien, d'opposer une résistance, de se détourner du vrai bien et de choisir de préférence, quand il lui plaît, le faux bien et le mal. Pour que la grâce actuelle soit effectivement efficace, il ne suffit donc pas qu'elle contienne l'acte bon à produire et qu'elle ait la vertu d'actionner activement et actuellement la volonté, elle doit encore parer aux obstacles que la volonté a le pouvoir d'opposer. Sans ce que je pourrais appeler ce supplément de force, qui enlève ou écarte sûrement l'obstacle librement opposé ou opposable par le libre arbitre, la grâce pourra être et sera en fait inefficace; et cependant elle était, quant à elle, très véritablement suffisante et virtuellement efficace, et très capable de faire réellement produire l'opération salutaire au libre arbitre, abstraction faite de la résistance et des obstacles que, contre tout droit et coupablement, il a opposés ou pourrait toujours opposer à la motion divine.

Il est aisé de voir que cette explication n'abandonne aucun des axiomes fondamentaux du Thomisme. Elle maintient de la manière la plus formelle la nécessité d'une motion active de Dieu pour que nos facultés procèdent de la puissance à l'acte; elle affirme très nettement que le consentement du libre arbitre à la grâce est produit par la grâce elle-même, à laquelle revient ainsi tout ce qu'il y a d'acte, d'entité, de bonté morale, dans l'acte salutaire. Enfin elle accorde à la grâce efficace une vertu souveraine amenant infailliblement et malgré les obstacles le résultat que Dieu entend obtenir; et elle établit ainsi une distinction réelle et intrinsèque entre la grâce efficace et la grâce purement suffisante qui, elle, n'a pas cette vertu de triompher de l'obstacle volontaire opposé par le libre arbitre.

Les deux théories s'accordent donc sur les points essentiels, et la différence porte sur un point qui, tout en ayant quelque importance, est toutefois secondaire. Dans l'œuvre totale de la grâce actuelle on peut considérer, je le répète, trois fonctions distinctes : Elle élève la faculté à l'ordre surnaturel et proportionne immédiatement sa virtualité potentielle à l'entité de l'acte qui devra être réalisé; en second lieu elle communique à cette faculté une impulsion capable de la faire sortir de l'état potentiel et statique et de l'actionner dynamiquement à l'acte second; enfin elle écarte tout empêchement, toute résistance que le libre arbitre pourrait opposer à la motion de la grâce, et elle fait aboutir effectivement

et infailliblement la faculté actuée à l'acte salutaire qui est le terme final.

Or nous concevons que ces trois fonctions peuvent s'exercer séparément par des énergies distinctes, ou qu'elles peuvent se combiner dans une même énergie suivant des alternances diverses. La théorie thomiste commune n'accorde à l'énergie propre à la grâce suffisante que la première fonction, la surélévation de la faculté et son adaptation potentielle à l'acte; et elle attribue conjointement les deux autres à la grâce efficace, ou, pour mieux dire, elle les identifie complètement, de sorte que mouvoir la faculté et la mouvoir infailliblement, *inimpedibiliter*, c'est tout un. Au contraire la théorie spéciale, que nous acceptons de préférence, attribue à la grâce efficace en propre seulement la dernière fonction à savoir d'écarter ou prévenir l'obstacle volontaire; et elle accorde simultanément les deux premières à la grâce suffisante, à laquelle il appartient ainsi et de proportionner la volonté et de la mouvoir à l'acte salutaire, sans toutefois la préserver contre tout empêchement et toute résistance du libre arbitre. En somme, — et c'est là l'essentiel — la prérogative d'où dépend définitivement la réalisation effective de l'acte reste, dans une théorie comme dans l'autre, l'apanage exclusif de la grâce efficace; et la différence concerne surtout la grâce suffisante à laquelle notre théorie spéciale attribue une virtualité plus compréhensive et s'étendant jusqu'à l'actualisation à l'acte second (1). Cependant, par un inévi-

(1) J'entends ne parler ici que de la distinction des virtualités, et volontiers j'admets que la grâce efficace dans une même et unique entité renferme les trois virtualités, tandis que la grâce suffisante dans une même entité n'en renferme que deux suivant notre théorie, et qu'une seule suivant la théorie commune. Nous raisonnons ici comme nous le faisons pour l'âme : bien que nous distinguons les trois vies végétative, sensitive, raisonnable, comme trois virtualités distinctes, nous attribuons cependant à l'entité unique et simple de l'âme humaine les trois virtualités, tandis que nous n'en attribuons que deux à l'âme de l'animal et qu'une seule à l'âme du végétal. Sans blâmer ceux qui penseraient que la grâce efficace est une entité surajoutée à la grâce suffisante laquelle, lorsque l'acte est effectivement produit, continuerait ainsi à subsister dans son entité particulière et à influer pour sa part, je préfère cependant l'opinion de ceux qui tiennent que Dieu, éternellement conscient de ses plans et du résultat qu'il entend obtenir, réunit dans la grâce efficace les trois virtualités. Et en cela je m'appuie sur l'autorité des théologiens de Salamanque qui, en parlant de la grâce efficace, s'expriment ainsi (Tract. XIV, disp. V, dub. VI, § III, n° 125) : *Licet rationes virtutis elevativæ et applicationis actualis sint haud parum differentes... quæunt tamen conjungi in qualitate eminenti cujusmodi est auxilium actuale... Quamobrem licet ad actualem v. g. conversionem requiratur et auxilium complens virtutem activam ac se tenens ex parte actus primi et insimul*

table contre-coup, une certaine modification doit aussi être introduite dans la manière d'expliquer l'efficacité de la grâce. Cette efficacité, d'après la théorie commune, consiste en une entité très caractérisée, la motion, qui, pour tous les cas, est toujours identique à elle-même et actionne infailliblement la faculté préparée par la grâce suffisante. Désormais, avec notre nouvelle explication, il faudra faire consister cette efficacité en quelque chose de relatif et de variable suivant la nature et le degré de l'obstacle dont elle a à triompher. Et de là vient que les défenseurs de cette théorie spéciale attribuent volontiers l'efficacité de la grâce à une certaine proportionnalité ou congruité (*congruentia, contemperies*) avec la volonté; mais, à leur avis, c'est une congruité agissante et triomphante qui cause infailliblement le consentement, et qui dès lors n'a rien de commun avec la grâce congrue de Suarez, laquelle, on le sait, tire son efficacité du consentement prévu par la science moyenne.

Cette théorie, que j'appelle *spéciale* pour la distinguer de la théorie plus commune, paraît avoir été formulée pour la première fois au commencement du xvii^e siècle, aussitôt après les grandes luttes de *Auxiliis*. La discussion contre le Molinisme avait obligé les théologiens dominicains, dans l'exposé de leur doctrine, à entrer dans certains détails accessoires et au sujet desquels — on ne saurait s'en étonner — il s'éleva parmi les Thomistes eux-mêmes des doutes et des oppositions.

Le dominicain espagnol JEAN GONZALEZ de Alvelda ou DE ALBEDA fut le premier qui s'éleva contre l'explication de la grâce suffisante qu'avaient donnée Lemos et Alvarez. Il pouvait sans témérité s'attaquer à ces illustres champions du Thomisme. Professeur de théologie dès 1585, il avait été appelé à Rome et jugé digne pour son savoir d'occuper la Régence de notre collège de la

auxilium applicans ad agendum, quod prout sic ad actum primum non pertinet; nihilominus hæc auxilia possunt et solent esse realiter eadem entitas quæ proinde a Thomistis quandoque appellatur qualitas fluida, quandoque motio virtuosa: utriusque enim et qualitatis et motionis rationem implicat. Les *Salmanticenses* adoptent la théorie thomiste commune et ne distinguent pas la motion applicative à l'acte de la motion infailliblement effective et victorieuse des obstacles.

Minerve, en 1608, deux ou trois ans à peine après les fameuses discussions de *Auriliis*. Après sa Régence, il avait été désigné pour occuper la première chaire de théologie à la célèbre Université d'Alcala. C'est durant son séjour à Alcala, en 1624, qu'il publia la première édition de ses *Commentaires* sur les quarante-trois premières questions de la première partie de la Somme Théologique. Elle parut avec l'approbation de deux dominicains, professeurs comme lui à Alcala, qui affirment qu'en cet ouvrage *neque uspiam aliquid edocetur quod non sit cum Angelici Doctoris intimo sensu et mente ipsa conjunctissimum*.

Voici comment il explique la nature de la grâce suffisante (1) :

Dico secundo contra primam sententiam (2) : *Gratia præveniens efficax intrinsece inhærens nobis non differt ab inefficaci eo quod illa est ultimum complementum potentiæ, ista vero non est complementum ejus. Probaturn : quia aliàs ille qui habet gratiam prævenientem inefficacem, seu solum sufficientem, non haberet potestatem proximam et expeditam ad consentiendum Deo vocanti, ac proinde non haberet libertatem quantum ad usum ... Quare indubie tenendum esse censeo voluntatem creatam, solum sufficienter adjunctam a Deo, habere ultimum complementum potentiæ activæ et concursus prævium Dei... aliter tamen quam voluntatem efficaciter adjunctam... Habet tamen voluntas totam illam (virtutem) quæ sufficit et requiritur ut in actu primo sit ultimè completa et proximè expedita ad consentiendum Deo vocanti si velit. Quare est ex sua malitia si non vult, non autem ex defectu principii primi proximi ultimè requisiti necessitate antecedenti seu ex parte causæ.*

Quant à l'efficacité intrinsèque et graduée de la grâce efficace, le même auteur s'en explique ainsi qu'il suit (*Ibid.*, p. 85) : *Hinc colliges ex nostra sententia non sequi quod efficacia auxilii non sit physica secundum intrinsecam virtutem et perfectionem. Quia*

(1) JOAN. GONZALEZ DE ALBEDA *Commentaria in I^{am} part. Sum. theol.* (disp. LVIII, sect. II, t. II, p. 86). Je cite l'édition de Naples de 1637.

(2) Cette première opinion qu'il combat ici était celle de Lemos et d'Alvarès, celle que j'ai appelée la théorie thomiste commune. Il est à remarquer que J. Gonzalez désigne les défenseurs de cette opinion en ces termes : *Aliqui ex junioribus thomistis*, tout comme il appelle *juniores theologos* les Molinistes qui nient l'efficacité intrinsèque de la grâce antécédemment à la prévision de notre consentement. Par où l'on voit qu'il était le contemporain des uns et des autres, et aussi qu'il regardait l'une et l'autre opinion comme peu conformes au sentiment des anciens théologiens.

sicut efficacia caloris ut quatuor ad expellendam frigiditatem ut duo physica est et intrinseca, non tamen inde sequitur quod calor ut quatuor sit efficax ad expellendam frigiditatem ut octo; sic in nostro proposito auxilium est efficax v. g. ad vincendam resistantiam ut quatuor, in materia talis virtutis, et ad ejusmodi resistantiam habet physicam et intrinsecam virtutem in quocumque subjecto talis resistantia reperitur; tamen inde non sequitur quod illudmet debeat esse efficax ad vincendam resistantiam ut centum, sed tunc debet dari a Deo aliud fortius et efficacius intra materiam ejusdem virtutis circa quam versatur tentatio. Et hoc est facere cum tentatione proventum et etiam est dare auxilium congruum et temperatum cum subjecto. Hæc enim est contemperies et congruentia (1) cujus sæpe meminit Augustinus (l. I, ad Simplic., — lib. de Prædest. Sanct.), et etiam D. Thomas (in Joan., vi.)

L'explication de Gonzalez de Albeda a été acceptée, dans sa substance, par son homonyme JEAN GONZALEZ dit DE LÉON, autre dominicain espagnol qui fut également régent de la Minerve durant les années 1635 et 1636, et dont Echard fait cet éloge (*Script. Ord. Præd.*): *Vir qua pietate, qua eruditione, sua ætate clarissimus sanctæ Theologiæ Magister*. Il composa un ouvrage sous ce titre : *Controversiæ de Auxiliis gratiæ*, qui ne fut publié qu'en 1708, à Liège, et dont Echard écrit : *Editio ab eruditis theologis maxima cum approbatione accepta* (2).

(1) Que la grâce congrue acceptée par Gonzalez soit très différente de celle admise par Suarez, on pourra en juger par ses propres paroles (*Ibid.*, p. 85) : *Congruentia gratiæ et contemperies ejus cum subjecto, juxta sententiam eorum qui docent scientiam conditionatam mediam, non desumitur ex aliquo omnino antecedenti consensum nostrum, quia tunc, dicunt, tolleretur libertas; sumitur ergo congruentia gratiæ auxiliantis cum tali subjecto... ex nostro consensu ut præcognito per illam scientiam, unde noster consensus antecedit aliquomodo congruentiam illam. — At, juxta nostram sententiam, congruentia illa et contemperies omnino antecedit consensum nostrum in ratione causæ illius, neque ad illam cognoscendam indiget Deus scientia conditionata.*

(2) Voici quelques extraits de cet ouvrage (Controversia 1^a, a. 3) : *Utrum præcensens gratia sit qualitas? Inter Thomistas est dissidium: Quidam asserunt gratiam prævenientem in actu primo in qualitate per modum transeuntis consistere... Verumtamen iste modus dicendi non placet... Est virtuosa motio quam Deus in nobis sine nobis operatur; quatenus virtuosa, potest esse principium actus vitalis supernaturalis; quatenus motio, potest esse [applicatio ad exercitium]... Perpetuus est enim D. Thomas in hoc modo loquendi et appellandi auxilium gratiæ prævenientis motionem qua Deus movet causas secundas... (Controv. V, a. VI, p. 332): Aserendum est 3^o: auxilium sufficiens non solum constituit potentiam proxime potentem ad operandum si vult, verum etiam (potentia illud habens) bene OPERABITUR si velit... Secundum istius assertionis partem non omnes Thomistæ amplectuntur; sed expresse eam docet S. Augus-*

Plusieurs Dominicains français du xvii^e siècle ont aussi adopté très explicitement cette théorie spéciale. Parmi eux, mérite en premier lieu d'être cité le célèbre NICOLAÏ, régent de notre collège de Saint-Jacques à Paris, l'adversaire si résolu et si redouté du grand Arnauld. Dans ses notes marginales sur la Somme de saint Thomas (1. 2. q. cxī, a. 3), il s'exprime ainsi : *Prædeterminatio non aliter dicitur vero sensu nisi passivam indifferentiam vel indeterminationem tollens, dum ad agendum non agentem applicat qui, manente indeterminatione, non ageret. Quotiès autem sanctus Thomas inculcat sic a Deo determinari voluntatem ut non ad unum fixè, non cum necessitate, non immutabiliter, sed secundum conditionem voluntatis determinetur, posseque illam nihilominus determinanti resistere, posse determinationem illius abjicere, imo sic posse ut interdum illi resistat et abjiciat illam! Hinc sicut actualis gratia duplex a Thomistis omnibus agnoscitur quarum alteram vocant sufficientem quæ dat posse, alteram efficacem quæ actum ipsum ponit; sic prædeterminatio seu PRÆMOTIO DUPLEX AGNOSCI PLANE DEBET, nec sana mente, quidquid cavillatores fingant, rejici potest : cum non aliud actualis gratia nisi motio Dei dici possit, ut sit ALTERA PRÆDETERMINATIO SUFFICIENS, cui reipsa resistitur interdum quia effectum per se non inducit, ALTERA VERO PRÆDETERMINATIO EFFICAX, cui resisti potest quia voluntatis naturam non immutat, sed resistitur nunquam quia infallibiliter effectum infert. Nec est utique quod gratiæ sufficientis aut efficacis notione Janseniani abutantur, aut se illudi nostri sinant. Sufficientem sic usurpat interdum s. Thomas ut sit perfecte sufficiens et sola per seipsam effectum ponat : hæc non alia est quam efficax. E contrario, efficacem interdum sic usurpat ut ad effectum producendum sit secundum se potens, tametsi eum ex hominis defectu non producat : ea est nempè sufficiens. Et hæc putari causa potest cur duo illa in*

tinus.. Præterea probatur ratio : Quoniam auxilium sufficiens taliter constituit potentiam et complet illam quod dat illi omne requisitum ex parte principii ad operandum, ergo bene operatur si velit. Consequentia est legitima et non negabimur a catholicis defensoribus libertatis (les Molinistes) quia ille qui habet omne requisitum ad operandum, si non operatur sine dubio culpa sua erit... Ex his patet quod homo sic præventus habet omne requisitum ad operandum et omne complementum, ita ut contineat operationem totam et totaliter, tali modo quod, si velit, illam eliciat... Asserendum 4^o : si homo habens auxilium sufficiens non convertatur aut pie operetur, solum provenit ex defectu illius, non ex defectu auxilii.

gratiæ divisione membra non expresserit, quia nomina utriusque promiscuè usurpabat. Quoad rem ipsam tamen ea distinxit evidenter, cum et gratiam quandam quæ perducatur ad effectum semper, ut et aliam quæ interdum abjiciatur ac frustretur, agnovit.

BANCEL cite en l'approuvant Nicolaï. Bien que les deux grâces, efficace et suffisante, soient distinctes, dit-il, et qu'il soit infailible, par dépendance des décrets divins, que l'efficace obtiendra l'acte salutaire, tandis que la grâce purement suffisante ne l'obtiendra pas, toutefois si celle-ci ne l'obtient pas, ce n'est pas parce qu'elle n'apporterait point par elle-même l'agir et le vouloir, c'est parce que l'homme oppose un obstacle qui l'empêche d'avoir son effet (1).

Mais parmi les Dominicains français qui adoptèrent ouvertement cette théorie, il faut accorder une place tout à fait à part au toulousain MASSOULIÉ. Sans répudier l'opinion commune, il prit spécialement à cœur de défendre celle de Gonzalez de Albeda. Il la regarde non seulement comme probable mais comme très vraie : *nedum probabilem sed verissimam*; elle lui paraît même l'emporter sur les autres pour plusieurs raisons qu'il développe, *cæteras forsitan superare non incongruè dici posset, cum plura habeat commoda* (2). Il s'attache à démontrer qu'elle ne s'éloigne en rien des principes fondamentaux du Thomisme, et que, malgré

(1) BANCEL (Brevis univ. Theologiæ cursus, tract. III, quæst. III, a. II, § VII, t. I, p. 461) *Duplex est prædeterminatio physica etiam in ordine naturali, una efficax est altera sufficiens : efficax facit ut faciamus, quamvis ex libertate nostra possimus non facere... sufficiens præstat ut revera facere possimus, quamvis ex libera voluntate nostra non faciamus. Prædeterminatio efficax est prædeterminativa formaliter, cum per eam formaliter ponatur effectus; prædeterminatio autem sufficiens est prædeterminativa virtualiter, cum sit virtus per quam potest poni effectus sed non ponitur formaliter.* — Dans le tome II (tract. IV, q. IV, a. IV § IV, p. 381), il se fait cette objection : *Gratia sufficiens habet ex essentia sua quod infallibiliter cum ipsa non agatur : Ergo ipsum agere repugnat ejus essentia.* Voici sa réponse : *Nego consequentiam... Quamvis enim, si gratia sit solummodo sufficiens, infallibile sit quod homo cum ipsa nonaget, ipsum tamen agere non repugnat ejus essentia; imo quantum est de se gratia etiam sufficienti convenit agere, ita ut ex parte Dei foret efficax si homo ex parte sui ejus effectum non impediret.*

Je crois devoir avertir que la vraie pensée de Bancel doit être cherchée dans les trois premiers volumes de son Cours de théologie, qu'il publia de son vivant en 1684 et 1685. Les quatre derniers volumes ne furent publiés qu'après sa mort par le P. Patin qui modifia quelques-unes des idées de l'auteur.

(2) MASSOULIÉ (Div. Thomas sui interp., disp. III, q. VI).

certaines apparences, elle n'a rien de commun avec les données du Molinisme ou du Congruisme.

On me pardonnera, je l'espère, cet exposé un peu prolix des autorités dont peut se recommander la théorie de Gonzalez. Je l'ai cru nécessaire pour que l'on ne m'accuse pas de nouveauté si je la signale à l'attention des théologiens, et pour que l'on ne refuse pas tout crédit à la défense que j'en entreprends.

Entre autres avantages qu'offre l'explication de Gonzalez, Massoulié lui reconnaît celui d'éviter certaines difficultés, — toutes de surface et plus apparentes que réelles, je le veux bien, — mais qui n'en ont pas moins fourni à nos adversaires l'occasion de jeter le discrédit sur la doctrine thomiste. Parmi ces difficultés, deux sont particulièrement à signaler qui effarouchent beaucoup d'esprits. La première est attenante au terme de *grâce suffisante*. Comment, dans la théorie commune, les Thomistes peuvent-ils donner le nom de suffisante à une grâce qui n'apporte pas à la volonté l'impulsion indispensable pour procéder à la volition bonne et à l'acte salubre, alors que, suivant eux, c'est uniquement de la grâce qu'on peut attendre cette impulsion? En bonne logique, ne devraient-ils pas plutôt l'appeler inadéquate, insuffisante *in ratione gratiæ*? — Devant la théorie spéciale de Gonzalez l'objection tombe d'elle-même. En effet, la grâce suffisante apporte à la volonté non plus seulement un complément d'ordre potentiel, mais encore la motion à l'acte second, laquelle n'est privée de son effet que par le fait de la coupable résistance du libre arbitre. Si donc la grâce reste inefficace, on ne peut dire sous aucun prétexte que c'est parce qu'elle n'a pas apporté à la volonté tout ce dont celle-ci a besoin pour pouvoir effectivement agir. L'inefficacité, c'est manifeste, doit être tout entière assignée du côté du libre arbitre, qui a entravé l'énergie de la grâce en opposant coupablement des obstacles que Dieu, après tout, n'est pas obligé d'écarter.

Et par là est également évitée la seconde difficulté que l'on oppose aux Thomistes. On leur dit : Puisque, selon vous, la grâce efficace est nécessaire pour que l'homme puisse procéder effectivement à l'acte salubre commandé par la loi — et puisque cette grâce n'est pas toujours donnée, car si elle était toujours

donnée il n'y aurait jamais inobservance de la loi — comment pouvez-vous faire retomber sur l'homme, et l'homme seul, la responsabilité de cette inobservance? — La théorie commune répond très pertinemment à cette objection, je l'ai montré dans mon précédent article. Mais la théorie spéciale que je discute présentement fait ressortir d'une manière encore bien plus évidente comment la responsabilité du mal revient tout entière à l'homme, puisque l'omission du précepte est directement le fait de sa libre opposition à la motion de la grâce (1). Il est même juste de reconnaître que notre théorie met en évidence, bien mieux que le Molinisme lui-même, la culpabilité du libre arbitre. Car si le libre arbitre a désobéi à la loi, ce n'est plus simplement, comme le disent les Molinistes, en refusant d'ajouter à la grâce un consentement qui dépendait de sa seule détermination; mais c'est en s'opposant au courant de la grâce qui apportait ce consentement. Et ainsi notre présente explication réunit, en les accentuant même, les avantages du Thomisme relativement à la nécessité de la motion divine pour la production du bien, et ceux du Molinisme par rapport à la libre culpabilité de la créature dans la production du mal.

Il est une autre difficulté, commune celle-là au Molinisme et au Thomisme, et à laquelle notre explication donne seule, me semble-t-il, une réponse pleinement satisfaisante. Je veux parler de la question de la résistance à la grâce.

Qui dit résistance dit opposition à une force active que l'on empêche de passer outre et d'atteindre un résultat qu'elle allait produire. Les Molinistes, en enseignant que la grâce divine

(1) MASSOUL. *Ibid.*, diss. III, q. VI, a. II) 5^o *Eâ sententiâ (magistri Gonzalez) commodissime plura facilius explicari possunt quæ majus negotium facessere in aliis explicandis modis videntur: Nimirum quantum ad veram notionem sufficientis auxilii et imputationem hominis ad culpam cui divina motio denegatur. Etenim si hic explicandi modus obtineat, palam est eam sufficientem gratiam quam schola D. Thomæ admittit verissime et propriissime sufficientem esse cum reipsa nihil ei desit, si vis ipsius agendi spectetur... Est enim verissime sufficiens imo et natura sua efficax... Atque inde alterum etiam consequitur, quod non levem difficultatem ingerere solet: qua ratione scilicet et qua æquitale possit imputari homini ad culpam quod non agat et divina præcepta non impleat, cui divina motio deest quæ tamen ut ageret necessaria foret. Imputatur enim ad culpam æquissime, cum non oriatur ex defectu motionis et gratiæ divinæ quod non agat, sed ex obstinatione et malitia creatæ voluntatis... Quod si præter eam motionem altera ipsi necessaria et majoris remedii ope egeat, imputet sibi et magnitudini morbi, non motiioni divinæ, prava hominis voluntas quæ seipsam sua sese malitia et cupiditate constrinxit; nihil enim deest ex parte motionis. sed solum deest ex parte voluntatis.*

apporte seulement le pouvoir de vouloir et de faire l'acte surnaturel, et nullement l'impulsion qui donne le branle à la faculté, expliquent bien comment a été frustrée l'*intention* de Dieu qui donnait la grâce pour que l'homme pût, s'il s'y décidait, vouloir et faire le bien commandé; mais ils n'expliquent pas comment dans l'*exécution* la grâce a rencontré une résistance de notre part. Suivant le Molinisme, en effet, le consentement actuel et le passage à l'acte auquel s'est refusé le libre arbitre n'étaient pas apportés par la grâce. Si le péché a été commis, c'est donc en concomitance à la grâce apportant le pouvoir de vouloir et de faire l'acte bon, mais non point à l'encontre d'une activité impulsive de la grâce. Il y a là inutilisation de la grâce, il n'y a pas eu résistance à la grâce. — De même la théorie thomiste commune : elle montre bien que l'homme en commettant le péché a frustré l'*intention* de Dieu qui se proposait, si le péché ne fût intervenu, de conférer, après la grâce suffisante complétant la potentialité, la grâce efficace qui eût apporté l'acte bon. Mais dans l'*exécution*, à quelle grâce en réalité l'homme a-t-il résisté? Est-ce à la grâce efficace? Non, puisqu'elle n'a pas été conférée. Est-ce à la grâce suffisante? Pas davantage, semble-t-il à proprement parler, puisque l'effet propre et immédiat de la grâce suffisante est de conférer seulement le pouvoir potentiel qui ne donne pas l'impulsion à agir. Si donc l'acte bon a été écarté, si le péché a été commis, c'est antérieurement à la grâce efficace et en concomitance à la grâce suffisante, plutôt qu'à l'encontre de l'une ou de l'autre. — Dans l'explication de Gonzalez, au contraire, on voit clairement où porte la résistance : elle se produit contre la motion à l'acte contenue dans la grâce suffisante, laquelle, sans cette résistance, fût parvenue au delà et eût fait produire l'acte salutaire.

Ces arguments d'autorité et ces avantages intrinsèques seraient toutefois bien insuffisants pour nous déterminer à adopter cette théorie, si elle était sur un point quelconque en désaccord avec la doctrine de saint Thomas. Mais, grâces à Dieu, il n'en est rien. Elle nous paraît, au contraire, autant que nulle autre en parfaite conformité avec le langage et la pensée du Docteur Angélique.

C'est un fait constant que le saint Docteur représente toujours la

grâce actuelle comme une motion transitoire, comme une impulsion à l'acte, tendant de soi à mettre en exercice la faculté opérative. Tandis que la grâce sanctifiante et les vertus infuses sont, d'après lui, des qualités, des formes, qui perfectionnent l'essence ou les facultés de l'âme; la grâce actuelle au contraire est reçue dans l'âme, non comme une qualité, mais comme une motion. *Dupliciter ex gratuita Dei voluntate homo adjuvatur. Uno modo in quantum anima movetur a Deo ad aliquid cognoscendum vel volendum, vel agendum. Et hoc modo ipse gratuitus effectus in homine non est qualitas, sed motus quidam animæ; actus enim moventis in moto est motus. Alio modo adjuvatur... secundum quod aliquod habituale donum...* (1). Ainsi que l'affirme Jean Gonzalez de Léon, jamais saint Thomas n'emploie d'autre manière de représenter la grâce actuelle, *perpetuus est D. Thomas in hoc modo loquendi et appellandi auxilium prævenientis gratiæ motionem qua Deus movet causas secundas*. Jamais il ne laisse entendre qu'il puisse y avoir sur ce point quelque différence entre la grâce actuelle efficace et la grâce actuelle suffisante, entre celle qui est effectivement suivie de l'acte salutaire et celle qui, par la faute de la créature, en est frustrée. Il affirme même explicitement qu'en ce dernier cas la grâce divine est encore une motion, une impulsion. *Vocatio quædam interior est, et hæc quandoque quidem non pertingit ad finem suum ex vocati defectu; et hæc vocatio nihil aliud est quam aliquis instinctus vel motus ad bonum a Deo immissus; et hæc etiam non est idem quod justificatio sed via ad illam. Quandoque autem pertingit ad finem...* (2). — *Dicitur quis extinguere Spiritum, uno modo fervorem ejus extinguendo... vel etiam cum aliquis bonus motus insurgit, et ipse impedit* (3).

Telle est bien l'idée que se fait de la grâce suffisante le fidèle thomiste Réginald. La grâce habituelle, dit-il, se distingue de la grâce actuelle en ce que celle-là est une qualité permanente, et celle-ci une qualité transitoire, ou mieux une motion, et est reçue dans la volonté par mode de motion... Puis donc que la grâce actuelle se divise en suffisante et en efficace, il est nécessaire que l'une et l'autre participent de la nature de la grâce actuelle, et que

(1) Sum. Theol. 1, 2, q. 110, a. 2.

(2) Sent. IV, dist. 17, q. I, a. 1.

(3) In 1^{um} ad Thess. V, 19, lect. III.

la grâce suffisante elle-même soit une motion proprement dite dont l'effet formel sera de mettre la volonté en mouvement. Il ajoute que notre volonté a besoin de trois choses pour pouvoir agir : d'une connaissance, d'une puissance virtuelle proportionnée à l'acte, et d'une motion de la cause première. Or, dit-il, la grâce suffisante apporte ces trois choses (1). Nous voilà certes assez loin de l'opinion commune qui représente la grâce suffisante comme une qualité d'ordre potentiel n'apportant qu'un complément tout statique et totalement distinct de la motion à l'acte.

On objecte pourtant divers textes où saint Thomas semble affirmer que la motion obtient toujours son effet, et conséquemment que seule la grâce efficace est une motion. Ainsi, par exemple (1^a 2^æ. q. X, a. 4 ad 3), *Si Deus movet voluntatem ad aliquid impossibile est huic positioni quod voluntas ad illud non moveatur.* — (*Ibid.*, q. CXII, a. 3) : *Alio modo potest considerari præparatio ad gratiam (habitualement) secundum quod est a Deo movente, et tunc habet necessitatem ad id ad quod ordinatur a Deo, non quidem coactionis sed infallibilitatis, quia intentio Dei deficere non potest, secundum quod Augustinus dicit « per beneficia Dei certissime liberantur quicumque liberantur ».* Unde si ex intentione Dei est quod homo cujus cor movet gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequetur (2). Mais, si l'on y regarde de près, ces textes et les autres semblables ne contredisent en rien la théorie

(1) REGINALDUS O. P. (De Mente Concil. Trid. opus posth. — 1 P., cap. XLII) *In hoc distinguitur gratia habitualis ab actuali, quod habitualis est qualitas permanens, ... actualis vero est qualitas transiens sive motio et per modum motionis recepta in homine. Cum ergo membra dividenda aliquod totum metaphysicum debeant participare naturam divisi, necesse est omnino ut tum gratia sufficiens tum efficax, quæ sunt membra dividenda hoc divisum nimirum gratiam actualem, participant naturam ejusdem gratiæ actualis, atque adeo quod, sicut gratia actualis est motio, ipsa quoque gratia sufficiens sit motio. Quare sicut motio recepta in subjecto mobili constituit illud motum, ita gratia sufficiens recepta in voluntate constituit illam motam, nedum ea generali ratione qua omne subjectum recipiens recipiendo mutatur... sed peculiari ratione, quatenus scil. voluntas recipit qualitatem cujus differentialis ratio est esse motionem, ejusque subinde singularis effectus formalis est constituere subjectum motum...*
 2^o *Advertendum est voluntatem nostram ad suam operationem tria exigere, sicut et ipsa triplicem rationem habet. Est nempe causa, et causa secunda, et appetitus rationalis : Ut causa debet habere vim activam actui proportionatam... ; ut causa secunda indiget influxu causæ primæ ut non agat nisi ex influxu primæ ; ut appetitus rationalis non potest agere nisi præsupposita cognitione... ITAQUE VOLUNTAS TRIA EXIGIT UT DICATUR POSSE OPERARI SUPERNATURALITER, SCIL. VIRTUTEM SUPERNATURALEM, MOTIONEM CAUSÆ PRIMÆ ET COGNITIONEM. AUXILIUM SUFFICIENS HÆC TRIA PRÆSTAT.*

(2) Voir aussi 2, q. XXIV. a. 11. — Quæst. VI de Malo, a. 3, etc., etc.

que nous exposons en ce moment. Je me bornerai à citer une réflexion de Nicolaï. On distingue en Dieu, dit-il, deux sortes de volontés : la volonté absolue et efficace ou *conséquente*, qui se réalise toujours et dont aucune résistance ne saurait empêcher l'efficacité, parce qu'elle s'étend à toutes les conditions de la production de l'effet; et la volonté *antécédente* qui ne décrète pas d'une manière absolue et en toute hypothèse la réalisation de l'effet. Or, il faut faire la même distinction relativement à l'action de Dieu et à la motion de la grâce. La grâce qui est donnée en vertu de la volonté divine conséquente, tout en laissant subsister la liberté dans notre volonté, ne sera en fait entravée par aucun obstacle (puisqu'elle a pour effet, de les écarter ou de les vaincre tous). Mais la grâce qui correspond à la volonté antécédente n'obtient pas infailliblement son effet et elle peut être rendue inefficace par la résistance du libre arbitre (et cela se comprend puisque cette grâce est donnée en vertu d'une volonté divine qui, tout en voulant mouvoir la volonté au bien, veut aussi laisser le libre arbitre opposer des obstacles qui empêchent l'acte bon de se produire). Les textes de saint Thomas que l'on nous oppose, conclut Nicolaï, doivent donc s'entendre de la seule motion efficace, qui est donnée en vertu de la volonté conséquente; mais ils laissent subsister la possibilité d'une autre motion qui, par suite des obstacles du libre arbitre, pourra être entravée (1).

C'est du reste ce qu'indique clairement le dernier texte. On ne comprendrait pas en effet que le saint Docteur eût introduit cette phrase incidente *si ex intentione Dei est quod homo cujus cor movet gratiam consequatur infallibiliter illam consequetur*,

(1) NICOLAI (Rayner. Pantheol. verbo *Gratia*, cap. vi, p. 292, 294. Édit. 1635) *Alia est voluntas absoluta et efficax, quæ voluntas consequens dici solet quia comprehendit omnes modos quibus effectus debet poni, atque ita nunquam caret effectu nec per ullam resistantiam impeditur... Alia est voluntas antecedens quæ non decernit absolute quod effectus ponatur, nec omnes modos comprehendit quibus efficaciter sit ponendus, atque nihil impedit quin ei resistere dicatur homo vel propositum ejus non implere. Interiori ergo gratiæ ad voluntatem consequentem et absolutam pertinenti resisti non contingit, sed interiori gratiæ ad voluntatem tantum antecedentem consequenti resisti potest et sic ejus effectus impeditur... 2º Dico quod etiam prædicta verba intelligi dumtaxat debent de motione quadam absoluta et efficacem intentionem consequente, quæ frustrari non potest... Sed quantum ad aliam quamlibet motionem et quoniam modo consideratam non est impossibile, secundum D. Thomæ mentem, quod ex defectu voluntatis Deo moventi cooperari renuentis aliquando effectus non ponatur, sicut ponitur semper quando motio supponitur efficax et intentio absoluta, quamvis et in hac ipsa motione maneat libertas per quam sit resistendi potens, quantumcumque re ipsa non resistat.*

si Dieu ne mouvait jamais le cœur de l'homme qu'avec l'intention absolue que le résultat fût effectivement obtenu (1).

Avant d'aller plus loin, je dois répondre à une question qui pourrait préoccuper mes lecteurs. Si la théorie que je défends en ce moment offre les avantages que j'ai indiqués et semble même à certains égards plus conforme à la pensée et au langage de saint Thomas, comment se fait-il que non seulement elle n'ait pas prévalu dans l'École, mais même qu'elle y ait été si peu remarquée. Les théologiens de Salamanque et ces illustres Thomistes qui ont nom Billuart et Gotti n'en font même pas mention, et les Molinistes dans leurs attaques contre les Thomistes semblent l'avoir complètement ignorée ou dédaignée.

Quelque étrange qu'il paraisse à première vue, ce silence n'est pourtant pas très difficile à expliquer.

Si les Molinistes n'ont pas parlé de cette théorie, ne serait-ce pas précisément parce qu'elle offre plus d'avantages pour la défense du Thomisme? On ne saurait, en vérité, exiger de nos adversaires qu'ils dirigent leurs attaques du côté où la place se défend plus aisément. Nous serions même mal venus à nous plaindre si, parmi les Thomistes qu'ils citent, ils s'en prennent souvent de préférence à ceux qui se sont signalés par leurs tendances outrancières. C'est bien leur droit. A nous de les ramener au point.

Je suis plus surpris, je l'avoue, du froid accueil qu'a fait à cette théorie l'ensemble de l'école thomiste. Et cependant nous pouvons

(1) C'est la remarque qu'avait déjà faite CONRAD KOELLIN O. P. en commentant ce texte (1, 2, q. CXII, a. 3): *Nota quod conclusio S. Thomæ notanter dicit « Isto modo præparatio ad gratiam habet necessitatem ad id ad quod ordinatur a Deo » quia contingit ut Deus moveat hominem sufficienter qui tamen non consequitur gratiam (habitualement) propter dissennum ejus ad gratiam, sed tunc non est intentio Dei quod ipsam gratiam consequatur, nec illam motionem ad gratiam ordinat. Quare S. Doctor dicit quod ex præparatione ut est a Deo homo quidem consequitur quod Deus intendit, sed nisi intendat efficaciter movere et conferre gratiam tunc ipsam non consequitur. Et ideo Doctor sanctus quasi statim hoc notando dicit in consequente: « Unde si ex intentione Dei moventis est quod homo cujus cor movet consequatur gratiam, infallibiliter ipsam consequitur », quia non stant simul propositum divinæ voluntatis et frustratio effectus, ut habet Doctor sanctus. Conrad Koellin est un dominicain du XVI^e siècle dont les commentaires sur la Somme Théologique sont très estimés. Antérieur au Concile de Trente, il n'a jamais soupçonné la discussion entre Thomistes et Molinistes. Son sentiment n'en a que plus de portée.*

en donner plusieurs raisons très plausibles. Nul n'ignore que les discussions sur la question de *Auxiliis* prirent naissance à l'occasion de la *Concordia* de Molina, laquelle, au dire des théologiens de l'ordre de saint Dominique, niait ou mettait en péril la gratuité et surtout l'efficacité intrinsèque de la grâce. Molina admettait nettement que la grâce confère le pouvoir de bien vouloir et de bien agir dans l'ordre surnaturel ; mais, d'après lui, la mise en exercice de ce pouvoir et le consentement de la volonté étaient laissés uniquement au libre arbitre, qui seul décidait, entre deux grâces de même nature, que l'une serait suivie d'effet et donc efficace, et que l'autre, quoique peut-être plus forte en elle-même, resterait sans effet et serait ainsi purement suffisante. Tout naturellement, les Thomistes s'évertuèrent à prouver que, dans le cas où la grâce était suivie du consentement et de l'acte bon, l'un et l'autre émanaient sans doute du libre arbitre, mais sous l'impulsion effective et souveraine de la grâce, laquelle, loin d'emprunter au libre arbitre son efficacité, était efficace en elle-même et dès lors se distinguait, par sa vertu intrinsèque, de la grâce purement suffisante et non suivie d'effet. Quant à la nature de cette grâce suffisante, les Thomistes s'en préoccupèrent assez peu ; et ils acceptèrent assez généralement la notion qu'en donnait Molina, à savoir qu'elle apporte pleinement le pouvoir de poser l'acte salutaire mais non le consentement et l'agir. Qu'on leur accordât que le passage à l'acte, que la mise en exercice de la faculté volitive dépendait, non pas uniquement ni premièrement du libre arbitre, mais du libre arbitre effectivement et infailliblement mû et actionné par la grâce efficace, et ils se déclaraient satisfaits. Concentrant sur ce dernier point tout leur effort, ils élaborèrent un ensemble vraiment magistral de preuves et de réponses pour établir et défendre la grâce intrinsèquement efficace, et pour montrer qu'elle se distingue de la grâce suffisante en ce qu'elle apporte la motion à l'acte second, tandis que la grâce suffisante n'apporte en réalité, comme le disait Molina, que le seul complément potentiel, le seul pouvoir prochain de l'opération.

De ce point de départ ne résulta-t-il pas dans l'exposé du Thomisme un certain embarras et comme un défaut d'équilibre ? La définition de la grâce suffisante donnée par Molina, et en harmonie avec son système à lui qui limitait tout le rôle de la

grâce à conférer le pouvoir potentiel de bien faire, s'adaptait-elle aussi bien avec le système thomiste suivant lequel la faculté, pour exercer son pouvoir, a besoin d'une motion qui la fasse sortir de l'état potentiel et statique et l'actionne à l'acte second? Je ne m'attarderai pas à le rechercher ici. Ce qu'il me suffit présentement de remarquer, c'est que les Thomistes, pour établir leur grâce efficace distincte de la grâce moliniste acceptée à tort ou à raison pour une vraie grâce suffisante, avaient construit une théorie parfaitement liée qui répondait à toutes les objections et avait résisté à toutes les attaques de leurs adversaires. Pourquoi donc, alors, auraient-ils renoncé à cette théorie qui avait fait ses preuves, et auraient-ils opéré, même sur un point secondaire, un changement de front qui les exposerait peut-être dans l'avenir à quelque mécompte? Nous-mêmes, qui ne dissimulons pas nos préférences pour l'autre explication, nous ne la proposons que comme une opinion, et nous nous gardons de condamner et d'exiger que l'on mette aux oubliettes la théorie thomiste commune si savamment défendue par tant d'illustres théologiens (1).

De plus, il faut bien le reconnaître, si notre explication offre certains avantages et évite plus commodément certains inconvénients, elle prête aussi le flanc à certaines difficultés qui n'auront pas peu contribué à inspirer de la réserve à son égard. Je dois à la loyauté de reproduire quelques-unes de ces difficultés, comme aussi d'essayer suivant mes humbles lumières de leur donner une réponse.

Si la grâce suffisante, comme le dit notre théorie, est une motion à l'acte second, la différence qui la distingue réellement de la grâce efficace ne sera-t-elle pas quelque peu compromise? Or, c'est là un point essentiel dans le système thomiste. — Je pense toutefois que cette différence est parfaitement sauvegardée, seulement elle porte sur un autre point. Suivant la théorie commune la différence consiste, avons-nous dit, en ce que la grâce efficace a la vertu spéciale de mettre la puissance en acte, tandis que la

(1) MASSOULIÉ (*Loc. cit.*, q. VI, a. IV). *Licet enim hic explicandi specialis modus sua pluraque commoda habeat... nihilque habeat quod communibus D. Thomæ adversum sit... attamen putamus non omnino esse necessarium singularem hunc explicandi modum, ... nullamque esse in communi sententia difficultatem quæ compellat hunc explicandi modum usurpare.*

grâce suffisante ne perfectionne la puissance que dans l'ordre potentiel et la laisse à l'état statique. Pour nous, au contraire, la grâce suffisante elle-même a la vertu de mettre en acte et de faire passer à l'exercice le libre arbitre considéré strictement en lui-même, et abstraction faite des empêchements et des résistances qu'il peut librement susciter contre la motion; toutefois nous maintenons que seule la grâce efficace proprement dite a la vertu d'actuer le libre arbitre considéré universellement en tout état subjectif et corrélativement aux obstacles qu'il a le pouvoir de susciter. Or ce pouvoir d'opposer des obstacles est inséparable du libre arbitre défectible. Et dès lors, quand nous parlons de la vertu qu'a la grâce actuelle en général de mouvoir à l'acte salulaire, il nous faut la considérer sous deux rapports différents, sous deux raisons diverses, et distinguer en elle comme deux degrés d'efficacité : un premier degré consistant à imprimer à la volonté l'impulsion capable de la faire sortir de l'état potentiel et statique; un second degré supérieur consistant à triompher ou à préserver des obstacles, de la résistance, que peut opposer la volonté libre. Toute grâce suffisante contient d'une manière adéquate la vertu impulsive dans son premier degré d'efficacité; et c'est pourquoi elle mérite vraiment d'être appelée suffisante, on pourrait même sous ce rapport l'appeler efficace. Mais comme elle reste en fait sujette à empêchement du côté du libre arbitre, elle ne saurait mériter d'une manière complète et absolue le nom de grâce efficace. Cette dénomination ne peut convenir qu'à une grâce différente, contenant l'efficacité au second degré et ayant la vertu d'écarter les obstacles et de faire poser l'acte salulaire *infallibiliter, inimpedibiliter*, ou comme parle saint Augustin : *insuperabiliter et indeclinabiliter* (1). Là, au contraire,

(1) Une fois pour toutes je ferai observer que ces expressions doivent toujours être entendues par rapport à l'acte et à l'événement concret se réalisant inmanquablement quoique librement, et non point par rapport à la faculté comme si elle ne conservait pas la puissance de résister. Le langage reçu ne fait pas suffisamment ressortir ces nuances. Sans scrupule, nous appelons infaillible, inéluctable, un acte qui certainement en fait se produira, bien qu'il soit posé par une activité libre conservant, même *in sensu composito* avec l'acte, la puissance de ne pas le poser ou d'en poser un contraire. Mais malheureusement ces termes *infallibiliter, insuperabiliter, indeclinabiliter* pourraient être entendus aussi de la faculté qui poserait l'acte d'une manière fatale et sans conserver aucune puissance à l'acte contraire. De là bien des équivoques où s'embrouillent parfois ceux qui ne sont pas très au courant des questions théologiques.

où n'existe pas ce pouvoir d'opposer des obstacles à la motion divine, on ne distingue jamais pour un même acte entre motion actuelle efficace et motion suffisante; il y a parfaite équivalence entre ces deux expressions. Tel est le cas pour les agents physiques qui agissent par nécessité. Tel est encore le cas, soit dit en passant, pour les agents libres confirmés dans le bien et indéfectibles dans leur choix, pour la volonté humaine de Notre-Seigneur, par exemple, ou pour la volonté des Bienheureux. En eux, il y a bien lieu encore de distinguer entre grâce habituelle, qui complète et surnaturalise la faculté, et grâce actuelle qui la met en exercice; mais on ne distingue pas — et il n'y a pas lieu de le faire — entre grâce actuelle suffisante et grâce actuelle efficace. Dès là qu'elle sera suffisante à les actuer, elle sera efficace, car tout en étant libres, ils ne peuvent, précisément par suite de leur perfection morale achevée, opposer aucune *résistance* proprement dite à la motion divine : le pouvoir de résister à la grâce divine, le pouvoir d'errer et de faillir, ne se conçoit pas en effet sans quelque imperfection morale.

La difficulté toutefois n'est point complètement résolue. Si, comme le veut notre théorie, la grâce suffisante est une motion à l'acte second, comment donc se fait-il qu'avec la seule grâce purement suffisante, l'acte second ne soit jamais posé, que la volonté ne soit pas actée effectivement, mais reste toujours, en fait, à l'état potentiel et statique? Avec la seule grâce suffisante, la volonté libre pouvait, il est vrai, opposer une résistance et ne point agir, mais elle pouvait tout aussi bien réaliser l'acte bon : comment donc arrive-t-il qu'en fait elle ne le réalise jamais? La solution obvie n'est-elle pas celle que donne la théorie thomiste commune : avec la grâce purement suffisante l'acte n'est jamais posé, parce que la grâce suffisante n'apporte pas la motion à l'acte?

Ici une observation s'impose. Il y a une grande différence entre la manière d'agir de la volonté libre sous la motion divine, et la manière d'agir des facultés d'ordre purement physique. En celles-ci, l'action divine A produit toujours une motion passive A', de laquelle découle ensuite nécessairement l'effet corrélatif a. Les agents physiques, en effet, agissent toujours conformément aux modifications qu'ils ont subies; un corps soumis à l'action de la chaleur communiquera la chaleur au même degré où il l'aura lui-

même reçue. Aussi, dit-on des agents physiques qu'ils sont dans leurs opérations plutôt passifs qu'actifs, *potius aguntur quam agunt*. Il en va tout autrement pour la volonté libre. Sans doute, ici encore l'action divine A produit dans la faculté une impulsion, une motion passive A'. Mais la liberté de la volonté consiste précisément en ce que entre la motion passive A' et l'acte *a* correspondant il n'y a qu'un lien contingent et, puisque la volonté créée est défectible, il peut arriver, Dieu le permettant ainsi, qu'elle entrave le résultat de la motion et que l'acte *a* soit intercepté. Pour mieux entendre comment la défection peut se produire sous la motion actuelle de Dieu, on doit se rappeler que, d'après l'enseignement thomiste, il faut considérer dans la motion physique naturelle ou surnaturelle un double aspect. Sous le premier aspect, elle est un effet de Dieu, une motion passive reçue dans la volonté ; sous le second aspect elle est principe actif, ou plutôt la faculté actuée par la motion divine passivement reçue devient, par elle et avec elle, principe actif d'opération : *Actus procedit ab agente in actu*. Or, l'agent libre se distingue de l'agent nécessaire en ce que celui-ci une fois actué procède fatalement à la production de l'acte, tandis que l'agent libre y procède librement et suivant ce qu'il lui plaît de vouloir. Si cet agent libre est indéfectiblement parfait dans ses choix, il procédera inmanquablement, quoique librement, à la production de l'acte auquel l'actue la motion divine. Mais si cet agent libre est défectible, il pourra toujours défaillir, et sûrement il défaillira quelquefois, à moins que Dieu par une protection gratuite particulière ne le préserve et ne le soutienne actuellement ; et sa défaillance consistera précisément en ce qu'il choisira de ne pas procéder activement à l'acte auquel il est mû et actionné par la motion passive reçue de Dieu. On conçoit dès lors comment parfois, même en concurrence de la motion passive qui le pousse à agir, le libre arbitre défectible ne pose point effectivement l'acte apporté par la motion, ou, ce qui revient au même, comment la grâce suffisante est de soi une véritable motion et une impulsion de la volonté, bien que la volonté, à cause de sa résistance, ne procède pas en fait à l'opération (1).

(1) On peut expliquer encore autrement la manière dont la volonté libre oppose un obstacle à la motion de la grâce suffisante, et peut-être en certains cas est-ce plutôt cette hypothèse qui se vérifie. La grâce actuelle excitante prise dans son intégralité est en

Jusqu'à présent, dans la défense de notre théorie spéciale, je me suis placé plus particulièrement sur le terrain thomiste, et je me suis proposé principalement pour objectif de montrer qu'aucun grief sérieux ne peut être élevé contre elle par les partisans de la théorie thomiste commune. Je vais maintenant élargir le champ de la discussion, et répondre aux objections que pourraient opposer à notre explication les théologiens de toutes les écoles. Ces objections vont m'amener à toucher à des questions ardues et délicates pour lesquelles mes lecteurs auront besoin d'une attention rafraîchissante. Qu'ils veuillent donc m'autoriser à en renvoyer l'examen au prochain numéro.

FR. H. GUILLERMIN,

Doyen de la Faculté canonique de théologie
à l'Institut Catholique de Toulouse.

(A suivre.)

nous le principe de deux sortes d'actes : d'abord, l'acte indélébile, illuminations de l'intelligence, pieuses affections de la volonté qui surgissent dans nos facultés nécessairement et avant toute délibération. A cette motion aux actes indélébiles qui a toujours et fatalement son effet, Dieu ajoutera toujours, — à moins que l'homme n'y mette obstacle — la motion excitant directement le libre arbitre à produire l'acte délibéré salutaire. Or, en certains cas, il arrive que, antérieurement à cette motion du libre arbitre, et postérieurement ou concurremment à la motion indélébile, la volonté humaine librement, en vertu de son activité naturelle, commet un acte coupable qui est un obstacle à la réception dans le libre arbitre de la grâce qui l'aurait excité, ou suffisamment ou efficacement, à l'acte salutaire. Et ainsi se vérifient ces expressions fréquentes dans S. Thomas, que l'homme pose librement en certains cas un obstacle à la *réception* de la grâce (habituelle ou actuelle.) (Cf. III, cont. Gent., cap. clx, etc.) Cette seconde hypothèse n'a rien qui puisse déplaire aux tenants de la théorie thomiste commune. Eux aussi admettent que la grâce suffisante, à son début et en ce qui concerne les actes indélébiles, est une motion, une impulsion, et même toujours efficace; ils admettent également que le libre arbitre, en vertu de son activité naturelle, a le pouvoir, en concurrence avec cette motion, de commettre effectivement le péché qui arrêtera la grâce dans son évolution ultérieure et l'empêchera d'arriver jusqu'au libre arbitre. Mais notre explication spéciale a, même ici, cet avantage de ne pas attribuer à la grâce suffisante dans les divers stades de son évolution deux sortes disparates d'influences sur notre volonté, suivant qu'il s'agit de la volonté agissant par mode de nature dans les actes indélébiles ou de la volonté agissant par mode de liberté dans les actes délibérés, influence sur l'acte second en un cas, dans l'autre influence sur l'acte premier exclusivement. Pour nous, dans un cas comme dans l'autre, la grâce suffisante est une motion à l'acte second. La seule différence est que, si la motion tombe sur la volonté agissant par mode de nature et fatalement, la motion n'est jamais entravée dans son effet; tandis qu'elle peut l'être lorsqu'elle tombe sur la volonté libre.

ENCORE LE DÉCRET D'INNOCENT XI⁽¹⁾

Les *Études religieuses* ont publié, dans le numéro du 20 juin 1902 (p. 847), le document suivant, communiqué au R. P. Brucker par le Saint-Office. Nous le transcrivons ici dans l'état où nous le présentent les *Études*.

SUPREMA CONGREGAZIONE DEL S. UFFIZIO

CANCELLARIA

OGGETTO

*Comunicazione ufficiale del decreto
del S. Ufficio sul Probabilismo*

Roma, li 19 Aprile 1902.

Deferita a questa Suprema una istanza... per avere comunicazione ufficiale del vero testo del decreto del S. Ufficio sul Probabilismo, diretto al P. Thirso Gonzalez, S. J., il sottoscritto Assessore... si onora di trasmetter qui inchiusa copia autentica di detto decreto, con espressa dichiarazione che questo è *l'unico vero testo*, ché per conseguenza tutti gli altri, in qualunque modo e tempo, pubblicati, debbono considerarsi come apocrifi, e che se qualcuno di questi ultimi rechi per avventura segni, anche non dubbi, di autenticità, deve ritenersi esser ciò avvenuto per mero equivoco...

Signé : Giambattista LUGARI.

Assessore del S. O. (2).

Feria 4^a, die 26 Junii 1680.

(1) *Revue Thomiste*, t. X, p. 460-481, 520-536, 652-673; t. X, p. 5-20, 315-335, 503-520.

(2) Je traduis : Une demande ayant été portée à cette suprême (Inquisition)... pour avoir communication officielle du vrai texte du décret du Saint-Office sur le Probabilisme, adressé au P. Thyse Gonzalez, S. J., l'Assesseur soussigné... à l'honneur de transmettre ci-inclus une copie authentique de ce décret, avec déclaration expresse que c'est ici le *seul texte véritable*, que par conséquent tous les autres, publiés de quelque manière et en quelque temps que ce soit, doivent être considérés comme apocryphes, et que si un de ces derniers présente par hasard des signes, même non douteux, d'authenticité, il faut admettre que cela est arrivé par pure méprise.

(Traduction des *Études*.)

Signé : Jean-Baptiste LUGARI.

Assesseur du Saint-Office.

Facta relatione per Patrem Lauream contentorum in literis Patris Thirsi Gonzalez Soc. Jesu SSmo D. N. directis. Eminētissimi DD. dixerunt, quod scribatur per Secretarium Status Nuntio Apostolico Hispaniarum, ut significet dicto Patri Thirso, quod Sanctitas Sua benigne acceptis, ac non sine laude perlectis eius literis, mandavit, ut ipse libere et intrepide prædicet, doceat, et calamo defendat opinionem magis probabilem, nec non viriliter impugnet sententiam eorum, qui asserunt, quod in concursu minus probabilis opinionis cum probabiliori sic cognita, et indicata, licitum sit sequi minus probabilem, eumque certum faciat, quod quidquid favore opinionis magis probabilis egerit, et scripserit gratum erit Sanctitati Suæ.

Iniungatur Patri Generali Societatis Jesu de ordine Sanctitatis Suæ ut non modo permittat Patribus Societatis scribere pro opinione magis probabili et impugnare sententiam asserentium, quod in concursu minus probabilis opinionis cum probabiliori sic cognita, et iudicata, licitum sit sequi minus probabilem : verum etiam *scribat* omnibus Universitatibus Societatis, mentem Sanctitatis Suæ esse, ut quilibet, prout sibi libuerit libere scribat pro opinione magis probabili, et impugnet contrariam prædictam; eisque iubeat ut mandato Sanctitatis Suæ omnino se submittant.

Die 8 Julii 1680. Renunciato prædicto Ordine Sanctitatis Suæ Patri Generali Societatis Jesu per Assessorem, respondit, se in omnibus quanto citius pariturum, licet nec per ipsum, nec per suos Præcessores fuerit unquam interdictum scribere pro opinione magis probabili, eamque docere.

Testor ego, infrascriptus S. Officii Notarius, suprascriptum exemplar decreti, editi feria IV die 26 Junii 1680, fuisse depromptum ex actis originalibus ejusdem S. Congregationis, eisque, ut constat ex collatione de verbo ad verbum facta, adamussim concordare.

Datum Romæ ex aedibus S. O. die 21 Aprilis 1902.

Signé : Can. MANCINI, S. R. et U. J. Not^{us}.

Le texte du décret d'Innocent XI communiqué, au mois d'avril dernier, par le Saint-Office, n'est autre que celui déjà connu, désigné par nous dans l'exposé historique précédent, sous le qualificatif de forme C (1). C'est le texte qui fut transmis à Thyrsus Gonzalez, en 1693 (2). Il est littéralement le même, sauf pour un mot. Mais cette variante est sans importance (3).

La première observation que nous devons présenter sur la communication récente du Saint-Office, c'est que cette communication est encore d'ordre exclusivement privé. Le R. P. Brucker, ni les *Études*, n'étant les organes officiels du Saint-Office, la publication faite par eux ne peut avoir elle-même aucun caractère officiel. Cette remarque, on le comprendra tout de suite, ne tend en aucune façon à mettre en doute la réalité de la communication faite par le Saint-Office. Elle a pour but simplement de caractériser la forme dans laquelle la publication a été exécutée, et l'on va voir qu'elle prête à de sérieuses difficultés.

Tout d'abord, la publication des documents émanés du Saint-Office n'a pas été faite intégralement par le R. P. Brucker. La lettre de l'assesseur du Saint-Office, M^{sr} Lugari, qui est la partie la plus intéressante de la communication, nous est présentée sous une forme tronquée. Les points de suspension qui reviennent à trois reprises dans cette lettre en sont l'aveu timide mais significatif. Il n'est pas vraisemblable, en effet, que M^{sr} l'Assesseur écrive ses lettres avec tant de points de suspension. Que représentent dès lors les passages supprimés? Des renseignements importants mais gênants, ou bien de simples formules sans intérêt pour le débat? Je l'ignore. Mais l'éditeur responsable a été mal inspiré d'opérer des suppressions qui peuvent jeter une ombre fâcheuse sur toute l'affaire. Peut-être cette manière de procéder avait-elle seulement pour but de ne pas mêler au débat le nom de la *haute bienveillance* qui est intervenue auprès du Saint-Office. Cela peut se

(1) *Revue Thomiste*, t. IX, p. 525.

(2) *L. c.*, p. 473.

(3) Le texte édité par Gonzalez porte *notum faciat*, au lieu de *scribat*, qu'on lit dans le texte nouvellement communiqué. Cette transformation a été faite vraisemblablement pour éviter la répétition immédiate du mot *scribat*, qu'on trouve une ou deux lignes plus loin.

comprendre à la rigueur. Je ferai observer cependant que les situations et les documents ont leur logique et leurs exigences, et qu'il serait mieux de ne pas rendre certains services que de les rendre à demi. Il n'y a d'ailleurs rien que de très honorable d'aider à faire la lumière et à établir la vérité : car j'aime à croire que l'on ne s'est pas dérobé à cause de la façon peu heureuse dont la question semble avoir été proposée au Saint-Office ; et nous touchons ici au second défaut de la publication faite par les *Études*.

D'ordinaire, si je ne me méprends, quand les Congrégations romaines répondent à des consultations et publient officiellement leur solution dans les actes du Saint-Siège, elles placent simultanément sous les yeux des lecteurs la lettre, ou question, qui a motivé leur réponse, et la réponse elle-même. On comprend sans peine la sagesse de ce procédé. Une réponse étant motivée par une demande, la connaissance de l'une détermine le sens et la portée de l'autre. Le R. P. Brucker n'a pas jugé expédient de mettre sous nos yeux le texte que l'impétrant a soumis au Saint-Office, et cela est regrettable ; car, à en juger par la teneur de la réponse, la question, comme on va le voir, a été très mal posée.

Il y avait donc des réserves à faire sur les conditions qui ont présidé à la publication du communiqué du Saint-Office, puisqu'elles l'obscurcissent notablement. Néanmoins, à le prendre tel qu'il est, il ne manque pas d'être très suggestif, et nous allons présenter les réflexions qu'il nous inspire.

Relisons tout d'abord attentivement la lettre de M^{sr} l'Assesseur du Saint-Office, dans la traduction même fournie par le R. P. Brucker.

« Une demande ayant été portée à cette suprême (Inquisition) .. pour avoir communication officielle du vrai texte du décret du Saint-Office sur le Probabilisme, adressé au P. Thyse Gonzalez, S. J., l'Assesseur soussigné... a l'honneur de transmettre ci-inclus une copie authentique de ce décret, avec déclaration expresse que c'est ici le seul texte véritable, que par conséquent tous les autres publiés de quelque manière et en quelque temps que ce soit, doivent être considérés comme apocryphes, et que si un de ces derniers présente par hasard des signes, même non douteux, d'au-

thenticité, il faut admettre que cela est arrivé par pure méprise... »

D'après les paroles mêmes de M^{re} l'Assesseur, quelle demande a été adressée au Saint-Office ? On lui a demandé « communication officielle du vrai texte du décret du Saint-Office sur le Probabilisme, adressé au P. Thyrese Gonzalez, S. J. ». Mais, en vérité, pourquoi formuler une semblable demande ? Pourquoi ne pas demander purement et simplement une copie officielle du décret original porté le 26 juin 1680 ? Si c'est le texte primitif de 1680 que l'on désire connaître, on ne doit pas demander le texte du décret adressé à Thyrese Gonzalez, parce que, ainsi que nous le savons par Gonzalez lui-même, ce ne fut pas le texte du décret, qui lui fut communiqué, mais bien l'ordre résultant du décret, et il nous a fait connaître les lettres du Secrétaire d'Etat et du Nonce de Madrid qui en étaient l'exécution. Par contre, Gonzalez nous a aussi appris que le texte même du décret, c'est-à-dire le texte du procès-verbal du Saint-Office, lui fut effectivement communiqué, mais en 1693, et il est exact que ce texte est identique à celui que le Saint-Office nous présente maintenant comme le vrai texte adressé à Gonzalez. Si c'est la confirmation de ce dernier point que le R. P. Brucker a fait demander au Saint-Office, et il semble d'après le sens obvie de la réponse qu'il faille l'entendre ainsi, la démarche était vaine. Tout le monde savait déjà cela, et il n'y a pas de discussion sur ce point. Vouloir nous apprendre quel est le vrai texte du décret communiqué à Gonzalez, c'est vouloir enfoncer une porte ouverte. Ce qu'il importait de savoir, c'est si le texte du décret du 26 juin 1680 a été communiqué à Gonzalez, en 1693, dans sa teneur originale ; et pour savoir cela, il ne fallait pas employer une formule de demande qui semble avoir pour but d'empêcher de le savoir.

Mais ce n'est pas tout. Pourquoi demander le texte du décret adressé à Gonzalez, alors que le décret ne vise pas seulement Gonzalez, mais aussi le P. Oliva, général de la Compagnie de Jésus ? Le décret, en tant qu'il concerne ce dernier, a une tout autre importance, puisqu'il atteint une grande collectivité, tandis que Gonzalez n'était qu'un simple particulier. Gonzalez n'a rien à voir sur ce point, c'est-à-dire dans la discussion qui s'est établie entre le R. P. Brucker et moi. Dans toutes les formes connues du décret, ce qui concerne Gonzalez est identique. Il n'y

a pas de doute sur ce que Innocent XI et le Saint-Office voulaient obtenir du jésuite espagnol. Le problème, par contre, consiste à savoir quelle est la teneur du décret, en tant qu'il vise le P. Oliva. Le décret ordonnait-il au général de défendre l'enseignement du probabilisme, ainsi que le porte le texte authentiqué deux fois par le Saint-Office lui-même; ou bien n'était-il qu'une invitation à favoriser le probabiliorisme, ainsi que cela ressort du texte communiqué à Gonzalez, en 1693? C'est là la véritable question, et je constate qu'on ne l'a pas posée au Saint-Office. Il est d'ailleurs aisé de voir pourquoi.

Si l'on avait demandé le texte communiqué à Oliva, c'est-à-dire le texte qui le concernait, on aurait dû effectivement produire le texte primitif de 1680, car la communication du décret n'ayant été faite qu'une fois à Oliva et selon la teneur originale du décret, on n'aurait pas pu maintenir l'équivoque. Par contre, en parlant du texte communiqué à Gonzalez, on peut entendre ou le texte de 1680, ou le texte réformé de 1693, puisque ce qui concerne Gonzalez est identique dans les deux textes. Je constate donc, une fois de plus, que la demande a été formulée de façon à éviter la solution du problème, tout en paraissant la provoquer et l'obtenir.

Puisque la communication du Saint-Office est faite en des termes qui n'excluent ni la possibilité ni le fait de l'atténuation du texte primitif du décret, lors de sa communication à Gonzalez, en 1693, la question historique demeure en l'état, et la lettre de M^{sr} l'Assesseur n'y projette aucune lumière.

Par contre, la question juridique, si l'on peut ainsi parler, a fait un pas.

M^{sr} l'Assesseur nous déclare que le texte qu'il communique est l'*unique vrai texte*. Cela peut avoir deux significations : l'une historique, l'autre juridique. Selon la première, on pourrait dire qu'il s'agit du vrai texte de 1680. Mais nous avons vu que dans la lettre de M^{sr} l'Assesseur il n'y a rien qui réduise le sens du communiqué à cette portée précise, et, dans ce passage même, bien que l'occasion s'en présentât naturellement, on évite de nous dire quel est le décret visé. Selon la signification juridique, on doit entendre que le Saint-Office considère le texte communiqué comme

ayant seul une autorité doctrinale directive, dans la mesure où le comporte un semblable décret. Ce point de vue se comprend aisément.

Si le texte de 1680 a été atténué en 1693, quand il fut remis à Thyrsus Gonzalez par l'autorité supérieure, il est clair que c'était sous sa dernière forme qu'il obtenait sa portée doctrinale, et le Saint-Office a raison de déclarer que ce texte est le seul vrai texte.

Dans l'exposé historique relatif au décret d'Innocent XI, je n'ai pas examiné spécialement cette question. Mais il était cependant aisé de déduire ma pensée de l'exposé même des faits. Avant la nouvelle déclaration du Saint-Office, je me serais incontestablement refusé à attribuer une valeur juridique au texte vulgarisé par Thyrsus Gonzalez, parce que sa communication du décret au public était une communication sous forme privée, et que postérieurement, le Saint-Office lui-même avait donné, à deux reprises, un texte authentique qui n'était pas conforme à celui de Thyrsus Gonzalez. C'eût été aller contre toutes les règles du droit et du bon sens que de ne pas attribuer à chacun de ces documents sa valeur et son autorité respectives.

Maintenant que le Saint-Office déclare tenir pour texte unique ce que nous avons appelé précédemment le texte C, nous ne voyons aucune difficulté à admettre que c'est là le texte qui doit faire foi juridiquement. La chose n'a d'ailleurs pas une bien grande importance, et elle a même l'avantage de nous ramener au problème historique principal et de nous fournir un premier élément de solution.

Puisque le Saint-Office regarde le texte C comme le texte officiel, c'est donc qu'il est chronologiquement le second émané du Saint-Office, à moins qu'un seul ait juridiquement existé, hypothèse que nous examinerons bientôt.

La grave difficulté, en effet, à l'existence d'un seul texte du décret, c'est le fait de la communication réitérée d'un autre texte par le Saint-Office lui-même. Mais ici, nous devons achever de lire la lettre de M^{re} l'Assesseur, car elle touche, quoique légèrement, à ce point essentiel du problème.

Après avoir déclaré que le texte récemment communiqué doit

être tenu pour le seul vrai texte, M^{sr} l'Assesseur ajoute « que par conséquent tous les autres, publiés de quelque manière et en quelque temps que ce soit, doivent être considérés comme apocryphes, et que si un de ces derniers présente par hasard des signes, même non douteux d'authenticité, il faut admettre que cela est arrivé par pure méprise ».

Que le texte qui porte *des signes non douteux d'authenticité*, soit le décret authentiqué par les Assesseurs et les Notaires du Saint-Office en 1736 et en 1754, il est à peine besoin de le dire. L'Assesseur actuel, auteur du communiqué, reconnaît donc, tout d'abord, qu'un texte du décret porte des signes non douteux d'authenticité. Il ne pouvait moins faire en présence de la signature de ses honorables prédécesseurs. Nous sommes heureux toutefois d'une constatation si autorisée, car nous ne sommes nous-mêmes pas allés plus loin. Ce que nous avons soutenu contre le R. P. Brucker, c'est qu'en l'état existant de la documentation, on devait tenir pour authentique le décret notarié. Or le Saint-Office nous déclare aujourd'hui que ce texte porte en effet des signes non douteux d'authenticité. Nous n'en avons dit ni plus ni moins, et notre responsabilité de critique se trouve ainsi tout à fait à couvert, tandis que le R. P. Brucker avait tort de déclarer inauthentique un décret qui, au dire du Saint-Office, portait *des signes non douteux d'authenticité*. On peut comprendre maintenant pourquoi le R. P. Brucker a évité de donner une glose quelconque à la lettre de l'Assesseur du Saint-Office.

M^{sr} l'Assesseur touche ensuite, d'un mot, le point délicat et intéressant du problème. Le décret deux fois authentiqué par les Assesseurs et les Notaires du Saint-Office n'est pas authentique, et celui qui n'avait jamais été authentiqué se trouve être authentique, et cela, dit M^{sr} l'Assesseur, est le résultat d'une simple méprise, *per mero equivoco*. Comme le R. P. Brucker fait suivre cette déclaration de plusieurs points de suspension, je ne puis savoir si l'Assesseur donnait en cet endroit de sa lettre un supplément d'information qu'on aurait négligé de nous fournir. Quoi qu'il en soit, on peut s'étonner d'une semblable erreur ; et, quelques lecteurs ne trouveront peut-être pas la chose aussi naturelle et aussi simple, qu'elle paraît à M^{sr} l'Assesseur.

Cependant, puisqu'il y a eu méprise, il n'est pas impossible de

voir en quoi elle a pu consister, car les principales données du problème sont absolument sûres. Tout d'abord, si les Assesseurs et les Notaires de 1736 et de 1754 ont donné le même texte du décret du 26 juin 1680, et ont déclaré le tirer des registres du Saint-Office, c'est que ce texte existait et en bon endroit. Il n'est admissible, en aucune façon, que les officiers du Saint-Office aient, ou inventé le texte, ou pris comme texte officiel un document qui n'aurait pas été dans leurs registres.

D'autre part, la communication récente du Saint-Office garantit l'existence du texte que l'on déclare accepter aujourd'hui comme authentique. La conclusion qui s'impose, c'est que l'un et l'autre texte existent au Saint-Office, et dans des conditions d'enregistrement qui permettent facilement de les prendre, l'un et l'autre, pour les textes officiels du décret du 26 juin 1680.

Quels sont donc les rapports de dépendance historique des deux textes?

Quand l'Assesseur moderne nous déclare que l'on doit tenir le texte par lui communiqué comme le seul vrai texte, il ne peut faire cette déclaration qu'autant que le texte qu'il nous présente est chronologiquement le dernier venu, et fait, en conséquence, autorité. Si le texte autrefois authentiqué par le Saint-Office, et rejeté aujourd'hui par lui, était le texte postérieur, c'est incontestablement lui qui aurait force de loi. Nous sommes donc conduits à admettre, à raison de la déclaration récente du Saint-Office, que l'ancien décret authentiqué est le premier en date, et celui qu'on garantit maintenant comme le vrai décret est le second.

Nous avons déjà abouti à ce résultat par l'examen comparé des deux décrets. La critique interne rend manifeste, en effet, que le texte C est une transformation du texte B, et non inversement (1).

Cela étant, en quoi a pu consister l'équivoque des notaires qui ont authentiqué jadis le texte primitif? En ceci. Ils ont délivré une copie officielle d'un document qui historiquement représentait le décret du 26 juin 1680, mais dont la valeur juridique avait cessé par le fait de l'existence du second décret, celui-là même dont on nous dit qu'il est le seul vrai texte. On pouvait, on devait même croire, après les communications officielles du décret en 1736 et

(1) *Rev. Thom.*, IX, p. 536 et suiv.

1754, que ce texte était non seulement historiquement le texte primitif, mais encore qu'il avait en soi une valeur juridique; et ce dernier point était inexact étant donné la réforme du décret primitif faite par l'autorité compétente.

Quant aux dates précises sur lesquelles tombent les deux décrets, nous avons exposé plus haut notre manière de voir. Il n'y a pas de doute que le décret le plus absolu, celui qui ordonne au P. Oliva de prohiber l'enseignement du Probabilisme dans sa Compagnie, et qui est le plus ancien, tombe effectivement en 1680. Quant au second, qui n'est que l'adoucissement du premier, puisque, selon sa teneur, le Saint-Office presse seulement le P. Oliva de favoriser le Probabiliorisme contre le Probabilisme, sans cependant imposer le premier, nous avons montré que les circonstances historiques semblaient indiquer que le texte primitif avait pu être modifié lors de sa communication à Thyrsus Gonzalez en 1693 (1). Néanmoins une autre hypothèse est encore possible, et si je ne l'ai pas exposée plus haut en discutant ce sujet, c'est parce qu'elle me paraissait et me paraît encore moins vraisemblable, quoiqu'elle puisse en soi être sérieusement fondée.

Il n'est pas exclu, en effet, que les deux décrets successivement authentiqués par le Saint-Office, le texte primitif et le texte réformé, ne soient de la même époque, c'est-à-dire du mois de juin 1680. Dans ce cas, le texte absolu ou texte B, ne serait pas effectivement le texte officiel du décret, mais bien un projet de texte qui n'aurait été accepté, le 26 juin 1680, que sous la forme atténuée. Le second texte aurait ainsi été seul, et dès la première heure, le texte officiel. Dans cette hypothèse encore, toutes les exigences résultant des données internes qui établissent des liens d'antériorité et de dépendance entre un texte et l'autre trouveraient satisfaction. La plus grave difficulté serait d'imaginer comment les Assesseurs et les Notaires de 1736 et 1754 auraient pu prendre un projet de décret pour le décret lui-même, et l'authentifier à deux reprises, sans donner une seule fois le décret véritable. C'est cette difficulté qui m'a fait préférer la première hypothèse, d'après laquelle la première forme du décret aurait obtenu tout d'abord force

(1) *Rev. Thom.*, IX, p. 652 et suiv.

de loi et représenterait effectivement le texte authentique et original du procès-verbal du 26 juin 1680.

Quoi qu'il en soit de cette question secondaire, il n'en demeure pas moins établi que deux textes ont existé au Saint-Office, et que l'un est la retouche et l'atténuation de l'autre. Si le Saint-Office regarde avec raison le texte modifié comme le texte juridique unique, l'autre n'en subsiste pas moins comme témoin historique qui nous fait connaître le premier mouvement du Saint-Office, et d'Innocent XI qui avait demandé le décret. Nous pouvons savoir par là quesi le Souverain Pontife n'a pas fait interdire au P. Oliva, le 26 juin 1680, d'enseigner le probabilisme dans la Compagnie de Jésus, il en a eu au moins tout d'abord la pensée et le désir. Mais encore une fois, il n'est pas établi que le décret sous sa forme primitive n'ait pas été effectivement porté, bien qu'il n'ait pas subsisté dans sa teneur originale.

La nouvelle communication du Saint-Office ne clôt donc pas définitivement la controverse entre le R. P. Brucker et moi, mais elle la laisse subsister entièrement; parce qu'elle n'exclut pas l'existence du texte authentiqué jadis par le Saint-Office lui-même, mais bien sa portée et sa valeur juridique. Je n'ai et n'ai eu jamais aucune difficulté à reconnaître qu'il n'est pas interdit aux Jésuites d'être probabilistes, mais simplement, ainsi que je l'ai dit, que ç'a été le vœu du Saint-Siège qu'ils ne le soient pas.

Au reste, mettons les choses au mieux des désirs du R. P. Brucker. Acceptons, à sa suite, que le texte du décret communiqué jadis à Thyrsus Gonzalez, et déclaré aujourd'hui le vrai texte par le Saint-Office, soit le seul qui ait jamais existé. Imaginons que le texte authentiqué autrefois par les Assesseurs et les Notaires, à deux reprises, n'ait été vu par eux qu'en rêve et ne représente aucune réalité, que résulte-t-il de là? La justification de notre appréciation première, celle qui nous avait valu l'animadversion du R. P. Brucker, à savoir que la portée du décret d'Innocent XI *allait directement à établir qu'aux yeux de l'Église romaine le Probabilisme n'était qu'une doctrine tolérée qu'elle s'efforçait de faire disparaître* (1). Il suffit de lire le texte du décret pour avoir la démons-

(1) *Études*, 20 mars 1901, p. 780.

tration de cette affirmation. C'est pourquoi, au cours de la discussion déjà soutenue, j'ai plus d'une fois raisonné dans l'hypothèse où même le texte admis par le R. P. Brucker serait le seul authentique. La portée de ce décret est si significative que le R. P. Brucker n'a pas eu le courage de le traduire une seule fois en français pour le gros de ses lecteurs, afin de ne pas détruire, par cette seule exhibition, l'impression favorable qu'il attendait de ses artifices d'exposition. Je ne reproduirai pas ici la traduction du texte reconnu aujourd'hui par le Saint-Office; mes lecteurs peuvent la retrouver plus haut (1). Je me contenterai de rapporter un jugement que personne ne pourra suspecter, celui de la *Civiltà Cattolica*, organe des Jésuites italiens. Parlant du décret en question, à l'occasion de ma polémique avec le R. P. Brucker, elle fait cette déclaration significative : « Il faut avouer que s'il est vrai que le Saint-Siège n'a rien défini, il est vrai aussi qu'il accorda sa faveur au Probabiliorisme, *comme s'il eût désiré que finalement cette doctrine triomphât et non le Probabilisme* (2). » En vérité, je n'ai rien dit de plus que la *Civiltà Cattolica*, et le R. P. Brucker, qui est parti en guerre contre moi, aurait maintenant tout autant de raison d'entrer en campagne contre ses confrères romains. Il pourrait leur demander aussi, par la même occasion, pourquoi les probabilistes ont tenu un si beau compte des désirs du Saint-Siège. Ils lui répondraient peut-être, par la bouche du P. Arendt, que nous entendrons tout à l'heure, que c'est par un extrême souci d'obéissance.

Les pages que j'ai écrites sur le décret d'Innocent XI contre le Probabilisme ont provoqué quelques réponses. Encore qu'elles soient peu nombreuses et ne touchent que très superficiellement la question, j'en dirai quelques mots. Je serai d'ailleurs d'autant

(1) *Revue Thomiste*, IX, p. 520 et suiv.

(2) È da confessare d'altra parte, se è vero che la S. Sede non definisse nulla, è pur vero, però, che essa diede il suo *favore al Probabiliorismo*, quasi desiderasse che finalmente questo trionfasse e non già il *Probabilismo*. *La Civiltà Cattolica*, 6 sept. 1902, p. 579.

plus bref que personne ne m'a opposé des documents, des faits ou des raisons qui puissent modifier en quoi que ce soit la position que j'ai déjà prise.

Je signalerai tout d'abord, et pour mémoire seulement, les quelques pages que la *Civiltà Cattolica* a consacrées soit à la légitimité du Probabilisme, soit à la question du décret d'Innocent XI (1). Les seules paroles intéressantes de cette note, sont celles que nous avons déjà citées, et par lesquelles la *Civiltà* reconnaît que « le Saint-Siège accordait sa faveur au Probabiliorisme comme s'il désirait qu'il triomphât finalement, et non le Probabilisme »; *esse* (la S. Sede) *diede il suo favore al Probabiliorismo, quasi desiderasse che finalmente questo trionfasse a non gie il Probabilismo.*

La question du P. Oliva semble particulièrement intéresser la revue romaine. Elle me fait dire à tort que, sur la question du décret, j'ai qualifié de désobéissants la Compagnie de Jésus et son Général. Cela est inexact. La Compagnie n'avait ni à obéir ni à désobéir au décret, puisque le P. Oliva, malgré l'engagement qu'il en avait pris, ne communiqua pas de décret. Que la chose fut ainsi, ce n'est pas moi qu'il l'ai affirmé, c'est Thyrsus Gonzalez, le successeur d'Oliva dans le gouvernement de la Compagnie; et c'est à lui que la *Civiltà* doit s'en prendre. Mais elle préfère laisser ignorer à ses lecteurs les témoignages de Gonzalez que j'ai cités plus haut, et qui sont si explicites.

Pour justifier Oliva, la *Civiltà* donne, en peu de mots, trois raisons (p. 579).

D'abord Oliva écrivit, à la fin de septembre 1680, à tous les Supérieurs de la Compagnie, pour qu'on se conformât au décret. Mais la *Civiltà* ne nous cite pas cette lettre et nous devons la croire sur parole, ce qui ne peut être accordé en matière d'histoire. Nous connaissons, il est vrai, la lettre du P. Oliva du 10 août 1680. Mais justement cette lettre n'est pas la mise à exécution du décret, ainsi qu'Oliva s'y était formellement engagé. Elle en est, partiellement au moins, la contradiction; et nous y reviendrons tout à l'heure, et si c'est cette lettre, comme il est vraisemblable, que la *Civiltà* veut viser, elle apporte en argument,

(1) N° du 6 septembre 1902.

ce qui est la négation même de sa thèse. On observera ici, en outre, la différence de tactique entre la *Civiltà* et le R. P. Brucker. Ce dernier, voyant clairement qu'Oliva n'avait pas exécuté le décret, en a conclu que le Saint-Office avait retiré son décret. La *Civiltà*, consciente de l'impossibilité de cette hypothèse, déclare qu'Oliva a fait exécuter le décret... par une lettre inconnue jusqu'ici et qu'elle ne produit pas; à moins que ce ne soit par une lettre qui témoigne justement du contraire. La *Civiltà* et les *Études* voudront bien se mettre d'accord sur cette intéressante question.

La seconde raison de la *Civiltà* pour justifier Oliva, c'est qu'il présenta un mémoire à la Congrégation pour exposer le point de vue de la Compagnie sur les questions de morale; et on nous cite la fin de ce document. Comme il n'y est aucunement question du probabilisme, mais de généralités sur la morale, l'argument n'a aucune portée et n'établit en rien ce qu'il faudrait démontrer.

Enfin la *Civiltà* produit le passage de la préface du livre de Gonzalez contre le Probabilisme, dans lequel il déclare qu'il agit comme théologien privé et n'entend imposer par là son opinion à ses subordonnés. La *Civiltà* trouve dans ces paroles une illustration magnifique, *un'illustrazione magnifica*, du décret du Saint-Office. Le malheur pour cette illustration, c'est que, quand Gonzalez l'écrivit, il ne connaissait pas encore l'existence du décret, ainsi qu'il nous l'a appris lui-même. Et quand il le connut, justement à l'occasion de l'examen de son livre, il s'empressa de le publier pour s'en faire un argument décisif contre le Probabilisme (1). C'est en conséquence surtout du décret, qu'il croyait pouvoir déclarer à Innocent XII que les Jésuites, après ce qu'avaient fait les Souverains Pontifes, ne pouvaient plus être probabilistes en sûreté de conscience (2). C'est sur ces paroles de Gonzalez que la *Civiltà* aurait dû s'expliquer, et non nous servir un texte qui n'a aucune portée dans la question débattue.

Mais la *Civiltà* n'est ici que l'écho affaibli des deux articles que le P. Guillaume Arendt, S. J., a consacrés plus ou moins à me ré-

(1) *Rev. Thom.*, IX, p. 473.

(2) *Ibid.*, p. 671. Voy. aussi, p. 660.

pondre dans les *Analecta Ecclesiastica* (1). Je n'ai aucunement envie d'infliger à mes lecteurs le supplice de leur dire, même en gros, ce que contiennent les pages du P. Arendt. J'invite ceux d'entre eux qui s'en sentiraient le courage, non à les comprendre, ni même à les lire, mais à les parcourir, pour se rendre compte de la mentalité d'un théologien probabiliste au commencement du xx^e siècle. Cela vaut mieux que toute réfutation.

La clarté n'est pas le fait de l'écrivain des *Analecta Ecclesiastica*. On s'en rendra compte en l'entendant répéter, à maintes reprises, que la *Revue Thomiste* est une revue suisse : sans doute parce qu'elle s'imprime et s'édite à Paris, que le directeur habite Toulouse et l'administrateur Paris. Mais enfin, le P. Arendt semble y tenir. Bien que le P. Arendt déclare avoir lu mes articles, peut-être n'en a-t-il connu que des extraits qu'une main bienveillante, ou prudente, aura choisis discrètement à son intention.

Quant à la thèse du P. Arendt, autant que je puis la comprendre (ceux qui l'auront lue ou qui la liront après moi me seront, j'en suis sûr, miséricordieux), elle consiste à peu près en ceci. Le décret d'Innocent XI et du Saint-Office représente seulement l'opinion privée du Pape et des théologiens qui l'ont porté. Il est bien clair, en effet, que quand le Pape et la première Congrégation romaine portent un décret doctrinal, cela ne peut pas avoir beaucoup d'importance; et c'est à peu près comme si quatre ou cinq probabilistes disaient leur opinion entre la poire et le fromage. Le P. Arendt aurait pu s'en tenir à cette démonstration plus que suffisante, et éviter à ses lecteurs un nouveau labyrinthe de raisonnements. Cependant, quand on démontre une thèse, comme on ne saurait trop la démontrer, surtout si le premier argument à chance de trouver des sceptiques, le P. Arendt s'applique à nous persuader que le Probabilisme du décret n'était pas le Probabilisme des probabilistes, à moins que ce ne soit (peut-être aussi les deux à la fois, car je voudrais être exact), que le Probabilisme de ce temps-là n'était pas le Probabilisme d'après et de nos jours, à peu près comme dans Port-Tarascon, où il y avait le papoua d'ici et le papoua de là-bas. C'est pourquoi aussi le Probabilisme n'a pas eu besoin d'approbations : c'était une chose tellement excellente que

(1) Rome, 1802, p. 307-313, 353-360.

c'eût été une profanation même d'y songer. Le P. Arendt ne dit pas, il est vrai, les choses en ces termes, ni si brièvement, ni si clairement. C'est cependant ce qu'il voudrait que ses lecteurs entendissent, et ce surtout dont ils fussent finalement convaincus, Aussi me sera-t-il reconnaissant, je pense, d'avoir aidé d'autres esprits, aussi peu profonds que le mien, à pénétrer à bon compte les arcanes de sa doctrine.

Il faut toutefois être juste pour le P. Arendt. Il a publié à la fin de ses articles (p. 357 et suiv.) un mémoire inédit de Thyrsus Gonzalez, adressé en 1680, à Innocent XI, lequel confirme et complète ce que nous savions déjà. C'est là le mérite le plus réel du travail du collaborateur des *Analecta*. Il est vrai que ce mémoire démontre le contraire de ce que le P. Arendt avait voulu établir antérieurement. Néanmoins, il faut être reconnaissant pour le document. Si le P. Arendt a pensé que la plupart de ses lecteurs ne liraient pas ses articles jusqu'au bout pour y voir que l'ancien général de la Compagnie n'avait aucune idée des distinctions et sous-distinctions du probabiliste romain, il ne s'est peut-être pas trompé. C'est pourquoi je signale cette pièce comme méritant d'être lue et consultée, au besoin, par les historiens du Probabilisme.

Le P. Arendt a eu en outre la préoccupation d'établir que le P. Oliva avait non seulement obéi au décret (p. 354), mais que son obéissance avait atteint le degré souverain de la perfection, *summum perfectionis attigisse gradum*. Thyrsus Gonzalez, le successeur d'Oliva, était certainement d'un autre avis, puisque après avoir reçu l'ordre de laisser toute liberté aux Jésuites de combattre le Probabilisme et avoir déclaré qu'il s'y conformerait au plus tôt, il refusa à Gonzalez l'impression de son livre, lequel ne put voir le jour, après une guerre déclarée de la Compagnie, que par ordre exprès du Souverain Pontife. Mais laissons cela de côté et remettons sous les yeux, sinon du P. Arendt, du moins de nos lecteurs, le texte du décret de 1680 qui concerne Oliva et dont le Saint-Office a récemment garanti l'authenticité au R. P. Brucker.

Scribat omnibus Universitatibus Societatis, mentem Sanctitatis suæ esse, ut quilibet, prout sibi libuerit libere scribat pro opinione magis

Que le P. Général écrive à toutes les Universités de la Société que c'est le désir de Sa Sainteté que chacun, comme il voudra, écrive li-

probabili, et impugnet contrariam prædictam; eisque jubeat ut mandato Sanctitatis suæ omnino se submittant.

Die 8 Julii 1680. Renunciato prædicto Ordine Sanctitatis Suæ Patri Generali Societatis Jesu per Assessorem, respondit, se in omnibus quanto citius pariturum.

brement en faveur de l'opinion plus probable et combatte l'opinion contraire; et qu'il ordonne qu'ils se soumettent absolument à la volonté de Sa Sainteté.

Le 8 juillet 1680. L'ordre précédent de Sa Sainteté ayant été transmis par l'Assesseur au Père Général de la Société de Jésus, il répondit qu'il obéirait en tout et au plus tôt.

D'après le décret, le P. Oliva devait écrire aux Universités de la Compagnie. Or sa lettre fut adressée, non aux Universités de la Compagnie, mais bien aux diverses provinces ainsi qu'il nous l'apprend lui-même (1), c'est-à-dire, comme s'exprime le P. Arendt, aux Supérieurs Provinciaux, *ad omnes Præpositos Provinciales* (2), ce qui est toute autre chose, puisque le Provincial de Gonzalez ne lui communiqua aucune autorisation, bien qu'il fut professeur à l'université de Salamanque; et qu'il fut le principal intéressé, puisque c'était son mémoire qui avait provoqué le décret du 26 juin 1680. On n'eut pas davantage connaissance du décret autour de Gonzalez, puisqu'il déclara fermement plus tard à Clément XI que le décret n'avait pas été communiqué à la Société : *prædictum Innocentii XI mandatum, et S. Inquisitionis Decretum ad ejusdem Societatis notitiam non pervenerit* (3).

D'autre part, la lettre d'Oliva aux Provinciaux, que le P. Arendt vient de rééditer, n'est pas l'expression du décret auquel il a déclaré vouloir se soumettre en tout point, *in omnibus*. Non seulement la lettre d'Oliva ne dit pas qu'on peut librement attaquer le Probabilisme, comme l'impose le décret, mais il déclare encore que, dans certains cas qu'il n'indique pas, les Supérieurs ne doivent pas le permettre, ce qui était annuler l'effet du décret. Et c'est ce qui arriva pour l'ouvrage de Gonzalez. Écoutons d'ailleurs le P. Oliva :

(1) *Analecta Ecclesiastica*, l. c., p. 335.

(2) *Ibid.*, p. 334.

(3) *Rev. Thom.*, t. IX, p. 674.

Non ideo tamen cogimur in quacunque controversia benigniores respuere sententias. Imo e contrariis interdum aliquæ ceteroqui admodum probatæ ne proferantur a magistris in Societate, nec a moderatoribus permittantur, persuadet recta ratio et religiosa prudentia.

Nous ne sommes cependant pas obligés dans chaque matière controversée de rejeter les sentences bénignes. Bien plus et au contraire, quelquefois, la droite raison et la prudence religieuse nous persuadent que certaines opinions, d'ailleurs très fondées, ne doivent pas être émises par les maîtres dans la Société, ni être permises par les supérieurs.

Est-ce là l'équivalent du décret d'Innocent XI ? En est-ce l'exécution de tout point, ainsi que le P. Oliva avait promis vouloir le faire ? Et cette obéissance atteint-elle un degré souverain, ainsi que le prétend le P. Arendt ? Je laisse aux documents officiels le soin de répondre.

Je dois dire toutefois, pour être fidèle historien, que le P. Oliva semble, dans cette affaire, s'être conformé aux constitutions de sa Compagnie. La déclaration qui accompagne le texte de la constitution relative à l'unité de doctrine dans la Société (Pars III, cap. I, n. 18), porte ceci : « Il ne faut pas admettre d'opinions nouvelles ; et si quelqu'un professe une opinion qui s'écarte de ce que l'Église et ses Docteurs enseignent communément, il doit soumettre son sentiment à la définition de la Société, comme il est déclaré dans l'Examen. » *Novæ opiniones admittendæ non sunt : et si quis aliquid sentiret, quod discreparet ab eo, quod Ecclesia et ejus Doctores communiter sentiunt ; suum sensum definitioni ipsius Societatis debet subjicere*, ut in Examine declaratum est (1). Le lecteur s'attendait, sans doute, qu'en présence d'un jésuite qui s'écarte de l'opinion commune de l'Église et de ses Docteurs, les constitutions allaient déclarer qu'il devait se conformer à cet enseignement. Ce n'est pas cela. Il doit se soumettre à la définition de la Compagnie. Or, il semble bien qu'au temps d'Oliva la Compagnie avait déjà ses idées arrêtées en matière de Probabilisme ; c'est pour cela sans doute qu'Oliva subordonnait à la définition de

(1) Voici le texte de l'Examen auquel renvoie la déclaration : « Interrogetur [admittendus] an habuerit, vel habeat conceptus aliquos vel opiniones ab iis differentes, quæ communis ab Ecclesia et Doctoribus ab eadem approbatis tenentur : et si quando hujusmodi opiniones animum subierint, num paratus sit ad judicium suum submitendum, sentiendumque ut fuerit constitutum in Societate de hujusmodi rebus sentire oportere. » *Examen generale*, cap. III, n. 11.

la Société les décrets pontificaux; et que le P. Arendt nous déclare aujourd'hui qu'on peut, à la rigueur, ne pas inquiéter un auteur probabilioriste, mais cette concession n'empêche pas qu'il soit théologiquement en dehors de la doctrine et de la pratique communissime de l'Église (1). Les théologiens jésuites ne relèvent pas des décrets de l'Église, mais le reste des théologiens relève des définitions de la Compagnie de Jésus.

Passons enfin au R. P. Brucker et à l'article qu'il a consacré à me répondre sous le titre suivant: « Le décret de 1680 concernant le probabilisme d'après une communication officielle du Saint-Office » (2). Mes lecteurs s'imaginent, sans doute, que le R. P. Brucker a consacré les seize pages de son article à commenter la communication officielle du Saint-Office annoncée par le titre. La vérité, c'est que le Révérend Père ne lui a pas consacré un seul mot. Je me trompe; à la dernière page de son article, le R. P. Brucker nous fait savoir, dans un post-scriptum, que sa réponse était achevée quand la communication du Saint-Office lui est parvenue; et, comme jadis l'abbé Vertot, il n'a pas voulu recommencer un siège qui était déjà fait. Sans vouloir mettre en doute le récit de mon partenaire, je lui ferai observer qu'il n'y avait pas urgence à la publication de son article, et qu'il aurait pu se réserver une quinzaine afin d'analyser l'intéressant document dont il avait reçu communication. Mais il me semble que, vu l'embarras du R. P. Brucker en présence de l'envoi du Saint-Office, il n'a pas été fâché de s'éviter le travail périlleux d'en entreprendre l'analyse et le commentaire.

Quant à l'article du R. P. Brucker, il est creux, de la première ligne, qui voudrait être une méchanceté, à la dernière, qui s'achève en une exclamation triomphante: O dialectique!

Le R. P. Brucker débute ainsi: « C'est le R. P. Mandonnet, dominicain (il est bien aise qu'on le sache), qui était l'auteur des

(1) « Ad summum eo sensu adhuc ipsa (decisio Innocentii XI) valet, quod, si quis vel in Societate Jesu vel ubicumque terrarum Probabiliorista forte esse velit, in virtute illius decisionis non revocatæ inquietari non poterit. Hæc tamen eius immunitas a nota ecclesiastica, tanta non erit ut a communissima Theologorum praxi ac doctrina atque ab ipsa Ecclesiæ praxi aberrantem scientia theologica eum non demonstret. » *Analecta Ecclesiastica*, l. c., p. 353.

(2) *Etudes*, 20 juin 1902, p. 831.

lignes publiées par la *Revue Thomiste*, etc. » Tout cela, parce qu'à la seconde page de cette étude, j'avais déclaré, dans une note, qu'en signant de mes seules initiales le compte rendu qui a provoqué cette polémique « je n'ai pas eu un seul instant la pensée de me soustraire à la responsabilité de mes affirmations ». Je ne vois vraiment pas qu'il y ait là un bien grand désir de paraître. S'il en eût été ainsi, je n'avais qu'à mettre mon nom au pied de mon compte rendu. Le R. P. Brucker s'est imaginé sans doute que je regrettais d'avoir vu venir mon nom sous sa plume, dans son premier article, avec de simples initiales, et qu'ainsi je ne bénéficiais pas suffisamment de l'honneur d'être combattu par lui. Que le Révérend Père quitte cette illusion. Tant de noms sont déjà venus sous sa plume pour y être noircis, qu'il m'est bien indifférent de m'y trouver bon cinquantième. Je ne crois pas que la plume du R. P. Brucker puisse faire beaucoup de mal à personne, mais je crois encore moins qu'elle puisse illustrer quelqu'un.

J'ai dit que l'article du R. P. Brucker est absolument creux. C'est le moins qu'on en puisse juger. Le R. P. Brucker se permet de me faire dire que j'ai soutenu l'authenticité du texte A (p. 832), alors que je l'ai formellement rejetée. Il en est à affirmer (p. 833) que la forme notariée du décret est le texte A, alors que c'est le texte B. On comprend ce qui doit résulter d'une pareille logomachie.

J'ai dit et je répète que le seul texte authentiqué par le Saint-Office, et cela par deux fois, c'est le texte B. Pendant plus d'un siècle et demi, le Saint-Office n'en a pas publié d'autre; c'est pourquoi aujourd'hui encore, l'assesseur du Saint-Office a fait savoir au R. P. Brucker que si l'on devait tenir pour vrai texte le texte C, cela n'empêchait pas qu'il en existe un autre qui porte *des signes non douteux d'authenticité*. Le R. P. Brucker qui nous a fait connaître la lettre de M^{sr} Lugari aurait bien dû nous dire ce que signifiaient ces paroles. Mais son siège était fait quand le document est arrivé; et il n'y a plus d'espoir maintenant d'obtenir explication sur ce point. Le R. P. Brucker vient de déclarer, solennellement, qu'il rentrait sous sa tente.

Je reconnais que la sortie du R. P. Brucker s'opère au moment psychologique. Sans être spécialement beau, le geste est

d'un homme avisé; et s'il est spontané, il faut en féliciter son auteur. Je crains toutefois, étant donné la mauvaise humeur du R. P. Brucker, qu'on ne lui ait fait entendre qu'il serait avantageux de mettre fin à une polémique qu'il aurait encore mieux fait de ne pas entreprendre. Quoi qu'il en soit, je dois répondre à sa volte-face, ou, si l'on veut, à son dernier salut.

Dans quelques lignes, publiées dans les *Etudes* du 20 décembre 1902 (p. 847), et auxquelles le R. P. Brucker donne pour titre: « Un dernier mot au R. P. Mandonnet », mon adversaire déclare ne pas vouloir continuer la polémique et s'en tenir à ce qu'il a déjà dit. Cette résolution est basée sur des considérants que je me reprocherais de ne pas reproduire, pour être agréable au R. P. Brucker et instruire mes lecteurs. « Le ton et les procédés de discussion employés par le R. P. Mandonnet, dans son article sur *les Dangers du probabilisme* (*Revue Thomiste* de novembre 1902), nous engagent plus que jamais à le laisser seul dans ses « exercices de dialectique ». Notre respect pour sa robe, surtout dans les circonstances actuelles, et la courtoisie qui est une loi de notre revue, spécialement à l'égard des auteurs catholiques, ne nous permettraient pas de qualifier suivant la vérité son exposé d'un système de morale enseigné, depuis au moins trois siècles, dans d'innombrables chaires théologiques, et en particulier à Rome, sous les yeux et avec l'approbation des papes; et les censures qu'il inflige, d'accord avec les pires pamphlétaires, à tous les docteurs probabilistes, dont beaucoup furent pourtant parmi les théologiens les plus considérés de l'Eglise. »

Ainsi, le respect du R. P. Brucker pour ma robe, combiné avec la courtoisie qui est une loi de sa revue, ne lui permet pas de qualifier ce que j'écris suivant la vérité. C'est pourquoi, trois lignes plus loin, je suis déjà parmi les pires pamphlétaires. Si le R. P. Brucker osait dire la vérité, que me dirait-il donc? Il paraît que le probabilisme autorise semblables procédés. Je ne répondrai pas aux injures du R. P. Brucker, en le qualifiant, même sans prendre des airs penchés, du pire ceci ou cela, comme il le fait à mon égard. Je n'ai pas les mêmes mœurs littéraires que lui. Nos communs lecteurs jugeront entre mes pamphlets et sa critique historique: cela me suffit.

Quant au respect qu'il a, ou prétend avoir, pour ma robe, il me

paraît n'être pas excessif. Me dire que je suis parmi les pires pamphlétaires semble indiquer que le R. P. Brucker n'a un respect exagéré ni de ma personne ni de mon habit. Je ne vois d'ailleurs pas en quoi la robe du R. P. Brucker ou la mienne peuvent aider à entendre l'historique du décret d'Innocent XI. Mais enfin, puisque le R. P. Brucker semble vouloir se donner comme professant un respect particulier pour l'ordre de Saint-Dominique, il me permettra de lui avouer simplement mon scepticisme à cet endroit.

Il y a quelque vingt-cinq ans, en un temps où j'étais encore dans le siècle et ne portais pas cette robe, objet des respects du R. P. Brucker, j'avais déjà été frappé du bonheur peu dissimulé que trouvait le Révérend Père à critiquer les hommes, les choses et les écrits de l'ordre des Frères-Prêcheurs. Depuis lors, je l'ai suivi assez attentivement dans cette œuvre qu'il a accomplie avec une persévérance qui paraissait une grâce d'état. Il semble entendu que, dans les *Études* et ailleurs, c'est le R. P. Brucker qui *fait* les Dominicains. Après tant d'autres, après la plupart des écrivains catholiques dont la pensée n'a pas la même modalité que celle du R. P. Brucker, j'ai dû comparaître, à propos d'un incident insignifiant, devant le tribunal de l'antique et universel censeur. Mes lecteurs comprendront maintenant dans quel état d'âme je m'y suis présenté. Si j'ai eu le scrupule de ne pas effleurer les droits de la vérité, je ne me suis pas imposé de contrainte, afin que le R. P. Brucker put croire que je nourrissais une estime exagérée de son savoir et de son impartialité. En cela, si j'ai quelque peu excédé, mes lecteurs connaissent maintenant mes motifs; et par eux, s'il est besoin, ma justification, ou tout au moins mon excuse.

Quant à la courtoisie des *Études*, je n'ai pas à la juger. J'estime toutefois que la courtoisie la plus indiscutable serait de permettre aux lecteurs des *Études* d'entendre les rectifications que tant de personnes, qui s'estiment lésées, ont vainement essayé d'y faire pénétrer, à moins qu'elles n'aient été présentées au nom de la loi et par ministère d'huissier.

Quant à la rapsodie finale que le R. P. Brucker nous sert pour la dixième fois, à savoir que le probabilisme est enseigné, à Rome, sous les yeux et avec l'*approbation* des papes, je lui en donne sim-

plement et à nouveau le démenti. Jamais les souverains pontifes n'ont dit un mot qui pût être interprété pour une approbation de cette doctrine. Par contre, plusieurs souverains pontifes l'ont formellement désapprouvée et menacée de condamnation. J'en ai fourni les preuves plus haut, et le R. P. Brucker a évité d'y faire allusion et les a entièrement passées sous silence. Quant à appeler une *approbation* le fait qu'une doctrine est enseignée par tel ou tel théologien, même à Rome, c'est une simple aberration. Les théologiens enseignent à Rome avec une mission canonique qui est la même pour tous les théologiens qui profesent dans la chrétienté. Ils n'en ont pas d'autre que celle que j'ai moi-même pour enseigner ailleurs, et si je m'avisais de déclarer que ce que j'ai écrit contre le R. P. Brucker jouit de l'approbation du Souverain Pontife, mes lecteurs, avec raison, feraient plus que de sourire. Mais le R. P. Brucker compte sur la vertu mystérieuse de certains mots.

Quoi qu'il en soit, je suis heureux que cette polémique touche à sa fin. Bien que je ne les redoute pas, les polémiques me sont odieuses, parce qu'elles sont souvent stériles. C'est pour que la présente discussion ne fût pas vaine, que j'ai fait passer autant que possible à l'arrière-plan le côté chicane, afin d'insister spécialement sur des faits et des raisons un peu trop méconnus. J'espère avoir servi les intérêts de quelques-uns de mes lecteurs, et ceux plus hauts encore de la vérité.

P. MANDONNET.

DISCUSSIONS

UN MOT SUR LE « DERNIER MOT » DU R. P. BRÜCKER AU R. P. MANDONNET (1)

Plusieurs amis de la *Revue Thomiste* me demandent ce que je pense du « dernier mot » du R. P. Brücker au R. P. Mandonnet. — Il ne m'a point surpris, et je l'ai trouvé bien naturel. Je n'ai point été surpris d'entendre le R. P. Brücker dire « un dernier mot », parce qu'en lisant sa réponse au R. P. Mandonnet, j'avais bien compris qu'il ne lui en restait pas beaucoup à dire. Et je l'ai trouvé bien naturel, car qu'y a-t-il de plus naturel, quand on est mal à l'aise et serré de trop près, que de crier un peu fort? Combien d'autres auraient fait comme le Révérend Père! — A dire vrai, cependant, j'aurais préféré que le R. P. Brücker, tranquillement, courtoisement, sans s'indigner ni se fâcher, eût pris un à un les arguments du R. P. Mandonnet, et, s'attachant à en montrer la faiblesse, nous eût invité à conclure avec lui que la thèse contre le probabilisme ne tient pas debout. C'est ainsi que procède dans la discussion, me semble-t-il, un homme qui est sûr de lui... et une « Revue qui se respecte ».

M. TH. C.

DE GEMINO PROBABILISMO LICITO

Dans la dernière livraison de cette Revue (p. 568), le R. P. de Caigny me prend à partie pour les observations critiques que je me suis permises à propos de son opuscule : *De gemino probabilismo licito*. (*Revue Thomiste*, 1902, p. 104-107.)

Je me propose de lui répondre par ces quelques lignes.

I. — Et d'abord le docte Bénédictin s'étonne de ce que j'ai écrit, que la *certo probabilior* obligerait lors même qu'elle ne serait pas *notabiliter probabilior*. Mais, en attaquant cette assertion, le Révérend Père part de la supposition, qu'à mon avis, une opinion peut être *certainement* plus probable sans être *notablement* plus probable. Cependant je n'ai pas soutenu cela. J'écrivais « que la *certo probabilior* obligerait lors même qu'elle ne

(1) V. *Études*, n° du 20 décembre 1902.

serait pas *notabiliter probabilior* » (L. c., p. 105), laissant de côté, pour le moment, la question théorique si une opinion pourrait être *certo* probabilior, sans être *notabiliter* probabilior. Pour ce qui regarde le fait j'ajoutais plus loin « que la *certo probabilior* n'est nécessairement ni *probabilissima*, ni *moraliter* ou *quasi moraliter certa* » (L. c., p. 105) en omettant de propos délibéré les paroles : « *ni notabiliter probabilior* ». Donc le Révérend Père m'accuse à tort d'être en contradiction flagrante avec saint Alphonse, qui enseigne : « *Advertendum quod cum opinio est non dubie sed certe probabilior, tunc quoque est notabiliter probabilior* » (H. A., Fr. I, n° 24.)

II. — Mon honorable contradicteur ajoute : « Je remarque enfin que le Révérend Père a tort d'affirmer que l'opinion *certe* probabilior, telle que l'entend saint Alphonse, n'est pas en fait nécessairement *moraliter* ou *quasi moraliter certa*. » (L. c., p. 570.)

En soutenant, d'accord en cela avec les RR. PP. ter Haar et Jansen, que la note *certo probabilior* n'implique pas nécessairement que l'opinion qualifiée comme telle soit *moraliter* ou *quasi moraliter certa*, j'entends, comme font d'ailleurs presque tous les moralistes, j'entends, dis-je, par opinion *moraliter* ou *quasi moraliter certa* une opinion constituée dans un degré de certitude tel, que l'opinion contraire n'est plus *probable logiquement* parlant. Comme le P. de Caigny donne à ces paroles une autre signification, je n'ai pas à m'inquiéter des difficultés qu'il fait à ce sujet. Si l'on entend par une *opinio moraliter certa* une opinion *assez certaine* pour créer une obligation, je conviens qu'une opinion *certainement plus probable* est *moralement certaine*.

J'alléguais pour ma défense un texte de saint Alphonse, auquel les probabilistes nous renvoient sans cesse, et qui aussi par le R. P. de Caigny avait été cité (1). J'y ajoutais cependant que le saint Docteur supprimant ces paroles dans les dernières éditions de sa théologie morale, les a remplacées par une preuve qui fait complètement abstraction de la *certitudo morale* ou *quasi morale* de la *certo probabilior*.

III. — Mon docte adversaire continue : « J'ajoute, dit le Révérend Père, pourquoi saint Alphonse aurait-il tant combattu le probabilisme, et pourquoi Innocent XI, pour restreindre le relâchement des mœurs, par un décret du 26 juin 1680, aurait-il encouragé le P. Thyrsus Gonzalez à combattre « l'opinion de ceux qui affirment que, dans le concours d'une

(1) Le Révérend Père, dans cette réplique même fait encore appel à ce texte. « Saint Alphonse, écrit-il (p. 523), ajoute immédiatement, qu'il n'entend parler que d'une opinion *certe et notabiliter probabilior*. » Or, c'est ce texte, qui est supprimé dans les dernières éditions et remplacé par une argumentation qui ne se trouve pas dans les éditions antérieures.

opinion moins probable avec une plus probable connue et jugée telle, il est permis de suivre la moins probable », si en pratique il n'y avait pas de différence entre le probabilisme et le système qui enseigne que la *certo probabilior* oblige en conscience ? (P. 105-106.) Je réponds que la raison est fort simple. Le mot *probabilisme* est un terme *générique*. Or, tout genre suppose des espèces et l'espèce de probabilisme que saint Alphonse a combattue est celle qu'il jugeait *laxe*, parce qu'elle admettait la licéité de l'opinion *certe et notabiliter minus probabilis*. Quant au probabilisme *modéré*, saint Alphonse et Innocent XI ne l'ont jamais combattu. » (P. 571.) — Je réponds à mon tour : il ne s'agit pas de savoir si saint Alphonse et Innocent XI ont combattu le probabilisme modéré de tel ou tel auteur, mais s'ils se sont élevés contre le probabilisme tel que les probabilistes modernes l'enseignent d'un accord assez commun.

Saint Alphonse enseigne que la *certo* seu *notabiliter probabilior* oblige. Mais par rapport au *notabilis excessus*, il n'exige qu'un *excessus* assez grand pour rendre *certaine* la *probabiliorité*. Il dit même que cet *excessus* pour nous laisser libres de toute obligation doit être *tellement minime* que l'on doute si l'*excessus* existe ou non. « Quando dubium est, utrum opinio rigida sit *aeque* probabilis an *paulo* probabilior sed *adeo paulo ut dubitetur*, utrum sit *paulo* probabilior an *aeque* probabilis ; in hoc casu dico legem esse *strictae dubiam*. » Et puis : « *Parum pro nihilo reputatur* sic intelligo ; quando scilicet opinio benigna est *adeo minus probabilis ut dubitetur*, utrum sit *paulo* minus probabilis an *aeque* probabilis. » (Corr. spec., n° 219.)

Or, que l'opinion « *certo* seu *notabiliter probabilior* » prise en ce sens suffise à créer une obligation, voilà ce que la plupart des probabilistes modernes ne veulent nullement admettre. Donc saint Alphonse combat le probabilisme tel qu'il est enseigné de nos jours.

Quant à Innocent XI, ce grand Pape, par décret du 26 juin 1680, exhorte la défense de la *probabilior sic cognitæ et judicatæ*.

IV. — Mon honoré adversaire poursuit : « Le Révérend Père ajoute que mon opuscul ne tient compte ni du véritable état de la question, ni du vrai principe sur lequel l'équiprobabilisme repose. » (P. 572.)

Pour poser nettement la question en litige, on doit, à mon avis, examiner si la *certo probabilior* oblige, abstraction faite de l'*excessus notabilis*, qui n'est qu'une *condition*, sans laquelle l'opinion ne peut être *certo probabilior*. Le P. de Caigny ne tient pas compte de cela. Le texte que le docte auteur emprunte à saint Alphonse (*Theol. Mor.*, l. I, n° 26) est hors de saison dans la question qui nous divise.

Quant au principe moral, d'où découle l'obligation de la *certo probabilior*, principe dont le Révérend Père, dans son opuscul : *De gemino probabilismo licito*, ne tient pas compte, nous le traiterons plus au long dans le

compte rendu du dernier livre de l'auteur. Je tâcherai de démontrer que ce principe est emprunté à saint Alphonse et que, bien loin d'être renversé, il n'est pas même touché par notre honoré adversaire.

Le *principium possessionis* que le Révérend Père allègue pour sa défense prouve seulement qu'on reste libre dans le doute strict sur l'existence de la loi, mais ne prouve pas l'obligation de suivre la *certo probabilior*.

Voilà notre réponse aux observations que le R. P. de Caigny a cru devoir faire. Quant aux personnalités qui défigurent l'article, elles ne portent aucune atteinte à la cause que nous défendons et ne peuvent nuire qu'à l'auteur même. Qui se fâche, a tort.

LUD. WOUTERS, C. S. S. R., Amsterdam (Hollande).

LA VIE SCIENTIFIQUE

LES ÉTUDES SUR LA PSYCHOLOGIE DE L'ENFANT EN AMÉRIQUE

Les études psychologiques et, en particulier, la Psychologie expérimentale, ont pris en Amérique, dans ces vingt-cinq dernières années, une extension exceptionnelle. Nous voudrions au moins attirer l'attention de nos lecteurs sur cette branche particulière de la philosophie et leur signaler quelques aspects spéciaux de ces études aux États-Unis.

Nous nous contenterons, pour le moment, de mentionner brièvement l'origine de ce mouvement, et ses principaux représentants à l'heure actuelle.

Préparé d'une part par les travaux des Empiriques anglais, Locke, Stuart Mill, Herbert Spencer, Darwin et Bain, amorcé d'autre part par les œuvres des expérimentalistes allemands, Fechner, Weber, Lotze et Wundt, il a été inauguré, sur ce continent, par les conférences du révérend G. T. Ladd, depuis 1881 professeur à l'université de Yale. Depuis lors, cet écrivain fécond et philosophe pénétrant n'a cessé, dans ses ouvrages, de défendre et de chercher à réaliser la thèse de la revision nécessaire de la philosophie et même de la théologie, à la lumière de la « nouvelle science ».

Parmi les promoteurs du mouvement psychologique, nous devons signaler encore les professeurs *W. James*, de *Harvard*; *G. Stuart Fullerton*, de l'Université de *Pensylvanie*; le D^r *Henry Marshall*, les professeurs *Scripture*, de *Yale*; *Sandford*, de *Clark*; *Krohn*, de l'*Illinois*; *Münsterberg*, de *Harvard*; *Iastrow*, du *Wisconsin*; et nous nous proposons, dans le présent article, de donner à nos lecteurs une idée et un spécimen des travaux du professeur *G. Stanley Hall*, président de *Clark University*, à Worcester (Mass.) (1), fondateur et éditeur de l'*American Journal of Psychology*.

Indépendamment de cet organe, les études psychologiques en possèdent un autre, la *Psychological Review*, fondée en 1892 et dirigée par le professeur *J. Mac Keen Cattell*, de *Columbia* (N.-Y.) (2), en collaboration avec le professeur *J.-M. Baldwin*, de *Princeton*, et *E.-B. Titchener*, de *Cornell*.

C'est vers le département spécial de la *Psychologie de l'enfant* que le professeur *G. S. Hall* semble s'être orienté de préférence, inaugurant un genre d'investigation qui semble être tout spécialement américain.

C'est surtout en 1880 que, grâce à son initiative, furent inaugurées des études d'observation scientifique de l'enfant : elles débutèrent par une série de recherches destinées à déterminer quelle était la somme moyenne de connaissances que possédait l'enfant bostonnais entre quatre et cinq ans, à l'époque de son entrée à l'école (3).

Le résultat de cette sorte d'enquête fut un opuscule intitulé : « Le contenu de l'esprit de l'enfant à son entrée à l'école » ; cet ouvrage eut un grand succès en Amérique et reçut les honneurs de la traduction en plusieurs langues étrangères. Plusieurs autres essais du même genre suivi-

(1) Le professeur Granville Stanley Hall est né en 1845 à Ashfield (Mass.) ; il prit ses grades à Williams College en 1867, et fut reçu docteur en philosophie de l'université de Harvard en 1878 : il ajouta à ce titre celui de LL. D. (legum doctor, docteur en droit), de l'université de Ann Arbor (Michigan), en 1888. De 1872 à 1876, il fut professeur de psychologie à Antioch College (Ohio). Après des études supplémentaires poursuivies aux universités allemandes de Berlin, Bonn, Heidelberg et Leipzig, il donna des conférences, dans le courant des années 1880 et 1881, à Harvard et à Williams College. De 1881 à 1888, il enseignait la Psychologie à Johns Hopkins. Il est, depuis 1888, le premier président de l'université Clark. Il a écrit un ouvrage intitulé : *Aspects of German Culture*, et un autre intitulé : *Hints toward a select and descriptive bibliography of education*, composé en collaboration avec M. John M. Mansfield. Il est l'éditeur de l'*American Journal of Psychology* et du *Pedagogical Seminary*.

(2) Nous devons à la communication obligeante du professeur Cattell plusieurs renseignements importants relativement à l'histoire du mouvement psychologique aux Etats-Unis, contenus dans deux adresses de lui, prononcées l'une en août 1898 devant la section d'anthropologie de l'Association américaine pour l'avancement de la Science, l'autre en 1893 devant l'Association psychologique américaine.

(3) C'est à la gracieuse communication du président G.-S. Hall et du professeur C.-F. Hodge, que nous sommes redevables des matériaux que nous utilisons dans le présent article.

rent avec une semblable faveur jusqu'à ce que, en 1887, fut fondé par le professeur Hall son *American Journal of Psychology* dans lequel parurent désormais les articles qui continuaient ses premiers travaux.

En 1894-5, le Dr Hall communiquait à plus de 800 investigateurs qui avaient demandé ses conseils, 15 *syllabus* de questions à résoudre, relatifs à autant de sujets différents, utiles à étudier pour faire progresser la psychologie de l'enfant. C'était : I. La colère. — II. Les poupées. — III. Le rire et les pleurs. — IV. Les jouets. — V. Le folk-lore chez les enfants. — VI. Les formes primitives de l'expression vocale. — VII. Le sens primitif du Moi. — VIII. Les peurs dans l'enfance et la jeunesse. — IX. Traits et habitudes communs. — X. Automatismes communs. — XI. Sentiments pour les objets et la nature inanimée. — XII. Sentiments pour la nature animée. — XIII. Appétit et Aliments. — XIV. L'affection et les états contraires. — XV. Expériences morales et religieuses.

A ces syllabus plus de vingt mille réponses furent faites fournissant la matière d'études subséquentes sur ces divers sujets.

En 1885 une recherche systématique fut entreprise à l'école normale de l'État à Worcester. Des feuilles de papier étaient distribuées à divers observateurs, qui, après y avoir inscrit les noms, sexe, âge, nationalité de l'enfant étudié, et la durée de l'observation, y consignaient toutes les particularités intéressantes qu'ils pouvaient relever ; le principal de cette école, M. Harlow Russell, recueillait plus de trente-cinq mille de ces documents, avec divers dessins ou articles spontanément manufacturés par les enfants eux-mêmes.

En 1888, Miss Sarah Wiltse (1) faisait, à l'instigation du Dr Hall, l'examen auditif de plus d'un millier d'enfants à Boston, et examinait 113 petits garçons sur l'imagerie mentale ; elle a fait connaître dans divers écrits le résultat de ses recherches.

En 1890, une grande impulsion fut donnée à ces études par la fondation, à l'université Clark, d'un département pédagogique. Diverses études furent alors publiées sur ce sujet par des membres de l'université, sur la croissance de la mémoire, l'enfance des grands hommes, la valeur éducative d'un millier d'espèces de jeu classifiées, le langage secret des enfants, etc.

Enfin, en 1892, le Dr Hall fondait la revue *Pedagogical Seminary*, consacrée tout entière à l'étude de la littérature, des méthodes et des progrès de l'éducation.

Du Massachusetts, « l'État pionnier » dans cette branche d'étude, le mou-

(1) C'est à un article publié par elle, en avril 1896, dans le *Pedagogical Seminary*, que nous empruntons ces informations ; il est intitulé : « A preliminary sketch of the history of child study in America ».

vement s'est répandu, à des degrés divers, dans la Californie, l'Illinois, le New-York, l'Iowa, la Pensylvanie, le New-Jersey, le Connecticut, le Michigan, l'Indiana, le Minnesota, le Missouri, le Wisconsin, la Caroline, le Colorado, l'Ohio, le Rhode-Island, le Nebraska, le Maryland et même jusqu'à Toronto (Canada).

C'est donc de la Psychologie éducationnelle que le professeur Hall a fait son terrain de prédilection, inaugurant, en ce domaine, une étude méthodique et scientifique.

Afin de donner quelque idée du genre particulier de ces travaux, nous allons présenter, aux lecteurs de la *Revue Thomiste*, trois des études du professeur Hall, choisies parmi les quinze sujets que nous avons mentionnés plus haut. Ce sont : « La Colère » (*American Journal of Psychology*, vol. X, 1899), « la Pitié » (*ibid.*, 1901), « les Poupées » (*Pedagogical Seminary*, décembre 1896).

Ce sont comme des mémoires ou monographies psychologiques relatives aux sujets traités.

« Le sujet de la colère, nous dit le professeur Hall, n'avait pas encore été étudié d'une manière compréhensive, et était resté une pierre d'achoppement aussi bien pour l'analyse abstraite que pour la spéculation a priori... Après avoir enseigné sur ce sujet, pendant plusieurs années, avec une dissatisfaction croissante », il se résolut, en 1894, à recourir à une sorte de « consultation publique ».

Vouloir bien faire ou recueillir des réponses aux interrogations formulées, dont voici les principales :

- 1° Indiquer les termes, euphémismes, formules diverses, dans lesquels les enfants expriment eux-mêmes leurs sentiments.
- 2° Décrire tous les symptômes vaso-moteurs, rougeur, pâleur, horripilation, suffocation, etc., avec les sensations de couleur, odeur, saveur, etc., qui peuvent les accompagner.
- 3° Tension musculaire, grincements de dents, fixité du regard, attitude, crispation des poings, etc.
- 4° Actes extérieurs tels que frapper, mordre, égratigner ; quelles parties du corps sont visées de préférence par les coups ?
- 5° A quel degré le sujet perd-il conscience, de lui-même ?
- 6° Décrivez une explosion longtemps contenue.
- 8° Réactions physiques et morales, repentir, etc.
- 10° Traitement estimé profitable ou expérimenté.

Des réponses, de valeur d'ailleurs inégale, furent recueillies au nombre de 2.184. C'est sur ces matériaux que fut faite l'étude dont nous parlons.

On a discuté souvent la question de savoir s'il y a des accès de colère

spontanée, d'après les réponses ainsi recueillies, il semble que plusieurs cas doivent être classés comme tels.

Les annales des prisons mentionnent d'ailleurs ces crises assez fréquentes de rage destructive chez des prisonniers laissés seuls avec eux-mêmes. Michel-Ange, nous dit-on, s'exaspérait jusqu'à la fureur en présence du bloc de marbre qu'il hachait littéralement, jusqu'à ce qu'il y eût formé les contours de la figure qu'il y voulait sculpter.

On peut rattacher à ce genre l'*amock* des Malais, sorte de frénésie subite engendrée par l'instinct de la vengeance, une excitation religieuse ou le sentiment aigu d'une douleur physique ou morale.

Dépouillé de tous ses vêtements, le corps entièrement rasé et oint d'huile ou de graisse, un homme s'élance à toute vitesse, courant en ligne droite sans se détourner, et poignardant tout être vivant qu'il rencontre. Il court, la tête inclinée comme un bétail, souple et glissant comme une anguille, ruisselant de sang, jusqu'à ce qu'il se rencontre quelqu'un pour l'assommer.

Ces accès, fréquents autrefois, étaient prévus, et, dans chaque village, on tenait en réserve des pieux armés de crochets pour tenir à distance ou harponner le fou furieux. A l'examen médical on a pu constater que la crise durait parfois plusieurs heures, même plusieurs jours, et était souvent suivie d'une amnésie complète.

Parmi les autres causes de nature à amener un accès de colère, on peut signaler les antipathies personnelles fondées sur des ressemblances animales, que les enfants semblent tout particulièrement prompts à découvrir; les particularités ou automatismes de certaines personnes, reniflement, ricanement, etc. Les particularités du vêtement engendrent aussi d'insurmontables répulsions : 130 femmes sur 629 ont mentionné les boucles d'oreille comme une cause spéciale d'abhorrence envers un individu du sexe masculin. De même, le monocle, la manie de porter le chapeau de côté, de manger de l'ail, la malpropreté, le manque d'exactitude à se lever, la lourdeur ou la nervosité des allures, l'égoïsme, le désordre, la minutie, l'excès de réserve, etc.

Les atteintes portées à la liberté, la sensation d'un effort contrarié, une frayeur subite, le heurt subit d'un obstacle, la contradiction, les reproches, les familiarités, le ridicule, l'injustice à l'égard de personnages fictifs (héros de romans, favoris, etc.) sont également des causes ordinaires de la colère.

Pour certains individus, des circonstances spéciales, telles que trouver les instruments hors de place, être harcelé par des moustiques, marcher avec des personnes qui n'harmonisent pas leur pas, les cahots des voitures, les bousculades dans la rue, la surcharge d'ouvrage, produisent

un effet semblable. La jalousie enfin jettera certains enfants dans de véritables explosions rageuses.

Quant aux *prédispositions*, il est certain qu'une bonne santé, le bien-être, une température égale, la sécurité de la conscience, la confiance en ses croyances religieuses, l'amitié, un travail modéré, contribuent puissamment à maintenir l'équilibre de l'humeur.

L'hérédité peut avoir, en cette matière, un rôle qu'on ne saurait encore définir avec exactitude. Certains tempéraments semblent naturellement dépourvus de toute irritabilité, mais ce ne sont pas les mieux doués au point de vue de la sensibilité, de l'énergie ou du sentiment de la respectabilité.

Les *manifestations physiques* de la colère seront différentes et souvent contradictoires. La rougeur du visage est mentionnée dans quatre-vingt-deux cas; la pâleur, dans vingt-deux autres; les larmes, dans trente-cinq cas sur cent. Les oppressions et les bondissements de cœur sont un phénomène ordinaire. Les sécrétions de bile, de sueur, de salive, deviennent abondantes; par contre, d'autres personnes déclarent, au contraire, avoir la bouche « sèche comme une brique ». La respiration devient haletante, parfois jusqu'au sanglot. Il y aura des cris, des ricanements, des grognements de nature animale. Au contraire, chez les personnes plus âgées, c'est par le timbre, le rythme, le frémissement de la voix seuls, que se traduira l'émotion interne, parfois aussi par un accent particulièrement calme et précis, ou un redoublement de politesse excessive à l'égard de l'offenseur, chez les personnes plus habituées à se contrôler elles-mêmes.

Les uns deviennent volubiles jusqu'à l'éloquence, d'autres réticents et monosyllabiques : une douzaine des cas étudiés manifestent une paralysie vocale qui ne permet à la parole de se faire jour qu'à travers les larmes.

Des contractions musculaires de la face, des doigts, la rigidité, les mouvements involontaires, l'horripilation, sont des accompagnements ordinaires de l'accès coléreux.

Sous l'empire de ce sentiment, l'enfant se laisse aller souvent à cracher vers l'offenseur : cette manifestation, commune avant la puberté, est considérée, par le professeur Hall, comme un effet d'atavisme qui supposerait des êtres venimeux parmi la série des ancêtres de l'homme, dans l'arbre généalogique de l'évolution : il nous semblerait plus naturel d'y voir une expression de mépris qui consiste à projeter, vers l'adversaire, une sécrétion qui est comme un excrément naturel.

A ces signes de répulsion, l'enfant ajoute des grimaces, et une tendance à attaquer l'agresseur qui se traduit par des manifestations souvent tout opposées.

Les uns, parmi les garçons surtout, se servent de leur tête comme d'un

bélier pour se jeter contre le mur, les portes, la poitrine de leurs adversaires ; on ne peut nier absolument, remarque à ce propos le professeur Hall, qu'il puisse y avoir là une prédisposition atavique, les premiers vertébrés, nos ancêtres, étant réduits « à se frayer passage dans l'eau, avec leur tête ». Par contre, la tendance à donner des coups de pied manifeste l'instinct de piétiner l'adversaire : elle semble n'être particulière à aucune époque déterminée de la vie.

Le besoin de mordre a été relevé chez 68 individus de sexe féminin, et 48 de sexe masculin ; c'est surtout aux approches de la puberté qu'il se manifeste, signe évident (?) d'un atavisme de ruminants et de carnivores (1).

Le besoin d'égratigner, commun dans la première enfance, s'éteint vers l'âge de quatorze ans, chez les individus du sexe masculin, et s'atténue considérablement chez les femmes ; les ongles des enfants étant proportionnellement plus longs et plus durs que chez les adultes, en même temps que leur peau est plus délicate.

La tendance à pincer et à arracher se révèle plus tard que la précédente, mais peut se prolonger toute la vie. L'individu s'en prend aux cheveux, au visage, avec ou sans le secours des ongles. Les parties sexuelles, les mamelles, la langue, seront saisies à poignée ou arrachées ; le folklore mentionne des cas de mort dus à ces actes de violence ; on a cité celui de toute une chevelure, arrachée de la sorte avec enlèvement de la peau du crâne.

Enfin on trouve chez les petits enfants, spécialement chez les filles, la tendance à étreindre l'offenseur. Il y a là comme un essai d'étranglement, phénomène assez singulier, puisque l'instinct ordinaire de la colère est d'éloigner et de faire fuir l'adversaire.

La colère s'en prendra souvent à des objets inanimés et inertes, à la pierre à laquelle on s'est heurté, à l'instrument dont on ne peut se servir, qui sont apostrophés, avec des paroles de défi : ces manifestations étranges, qui se rencontrent même chez des personnes cultivées, sont généralement accompagnées du sentiment vague de l'absurdité foncière d'une telle conduite.

L'observation révèle les moyens, parfois singuliers, dont les personnes usent pour « passer leur colère » : telle, celle qui se mord les lèvres jusqu'au sang ; celle qui va jouer tel morceau déterminé de Schumann ; l'enfant qui va claquer telle porte particulière, ou marteler tel caillou ; cette dame de vingt-cinq ans qui se retire à l'écart pour se calmer en hachant

(1) On nous permettra de remarquer que nous avons quelque difficulté à nous rendre à ces diverses considérations basées sur la doctrine, non encore démontrée, de l'évolution.

du bois ; telle qui se donnera la consolation d'écrire une lettre irritée avec l'intention de la déchirer ensuite ; telle enfin qui se représentera des altercations et des disputes imaginaires d'où elle sort victorieuse, etc., etc.

Un condamné à mort avoua un jour au professeur Hall qu'il n'aurait jamais commis le crime pour lequel il allait monter à l'échafaud, s'il avait trouvé, au moment voulu, dans sa poche, le morceau de bois qu'il portait toujours sur lui, et qu'il mordait pour se soulager dans ses accès de fureur.

La réaction survient après l'accès, réaction physique caractérisée par la défaillance, le tremblement, les crises bilieuses ; réaction morale accompagnée d'humiliation, de remords, de résolutions. Beaucoup, cependant, que la colère jette dans une sorte d'exaltation fiévreuse, n'éprouvent aucune espèce de remords ; d'autres affecteront d'ignorer pratiquement l'éclat auquel ils se seront livrés ; chez d'autres enfin la réaction prendra une forme religieuse.

Le sentiment de la nécessité du contrôle s'éveille d'ailleurs de bonne heure dans le sujet, et, instinctivement, il s'apprend à réagir contre les manifestations physiques de ses emportements. Le sentiment de la présence de personnes respectables, les réflexions morales et religieuses, la diversion enfin, cette panacée presque universelle, lui seront d'un grand secours.

Quant au *traitement* à employer, le professeur Hall estime, contrairement aux appréhensions imaginaires d'une « folle sentimentalité » qu'avec les enfants forts et sains, le fouet ou les coups sont un moyen efficace de donner à l'emporté le sentiment de l'outrage que son éclat constitue pour la société. Une explication brève, catégorique et impérative de l'inconvenance de son attitude, ou, parfois, la simple indifférence qui l'abandonne aux conséquences de ses actes, seront, selon les cas, des moyens utiles de corriger l'incartade de l'enfant. Il y a des circonstances enfin où une lutte en règle est, selon lui, le bon moyen de faire passer la colère : « Tout enfant irascible devrait au moins savoir boxer. » La possession qu'exige la lutte est la meilleure école de sang-froid.

La *prophylaxie* générale consiste dans le maintien d'un bon état de santé, la régularité des habitudes, un exercice et un travail modérés, une atmosphère morale de bienveillance et de bonté pénétrante, où l'enfant est comme plongé, où toute cause irritante est prudemment écartée, et où la détente s'opère naturellement comme par l'effet d'une sorte de suggestion ambiante.

Il importe en effet d'éviter ces accès de longue durée où la colère s'aggrave pour dégénérer en rancune haineuse.

Si la colère ne peut avoir de contraire proprement dit, — le calme étant un état et non une passion, — il y a cependant des sentiments qui lui sont, pour ainsi dire, antithétiques, puisqu'ils représentent un mouvement inverse de rapprochement et de sympathie : de ce nombre est la *pitié*.

Elle a été étudiée, comme la colère, par le professeur Hall, selon la même méthode d'enquête et d'après un questionnaire uniforme. Nous allons en indiquer brièvement les principaux résultats : dans la vie réelle, la famine, avec son cortège de circonstances atroces, le froid, la faiblesse et l'innocence des jeunes âmes, les maladies, la difformité, la mort, la pauvreté, le crime et les perversions morales, les victimes de l'incendie ou du naufrage, sont communément mentionnés comme des sujets de commisération.

La vieillesse et ses infirmités sont fréquemment l'objet de la pitié de l'enfant. Plusieurs correspondants mentionnent les jeunes filles condamnées à l'isolement du cœur, faute de pouvoir se marier, ou celles qui ne ressentent pas l'attrait de la vie conjugale : une correspondante déclare même qu'elle se résignerait plus volontiers à quelques mauvais traitements de la part d'un mari qu'à un tel état d'âme.

En règle générale, après l'adolescence, chaque sexe s'apitoie plus volontiers sur les maux propres à l'autre.

Les animaux, à moins d'être très familiers, ou que leurs peines ne soient excessives, rencontrent généralement moins de commisération. Ils reçoivent néanmoins, eux aussi, leur tribut de pitié, comme en fait foi l'existence de la Société protectrice des animaux, et l'on voit des personnes étendre ce sentiment jusqu'aux plantes qu'on mutile ou aux fleurs qu'on détruit.

Les sons et les bruits naturels eux-mêmes sont souvent la source d'émotions pathétiques : car, qui n'a ressenti l'effet du murmure du vent, des lamentations des animaux, du sifflement d'une sirène dans la tempête ?

Un grand nombre de personnages, fictifs ou réels, dans l'art ou la littérature, sont mentionnés comme des objets de pitié. Mais il semble que ce soit dans le Christianisme en particulier que ce sentiment exerce l'influence morale la plus marquée.

Des centaines de témoignages mentionnent, en des termes émus et émouvants, les diverses scènes de la Passion : Gethsémani, le couronnement d'épines, la crucifixion, Marie au pied de la Croix, les souffrances des martyrs. Tout cela a pesé, d'un grand poids, sur la conscience de l'humanité, et « l'histoire de la figure centrale du Christianisme restera toujours un chef-d'œuvre de pathétique ».

Le crépuscule aux lueurs indécises, l'automne et sa dépouille jaunissante, la fuite incessante du temps, éveillant la sensation régulière de la

brièveté et du néant de la vie, le regret des choses qui ont été, ou de celles qui auraient pu être, sont la cause de bien des mélancolies.

Un correspondant écrit en particulier : « Je n'ai jamais éprouvé un sentiment de pitié comparable à celui que j'ai ressenti, en lisant, dans Hartmann, l'exposé des trois étapes de l'illusion humaine. »

« Découvrant de bonne heure que le monde n'est, à tout le mieux, qu'une *vallée de larmes*, après la ruine de ses illusions de jeunesse, l'homme s'est bercé de l'espoir du bonheur dans une vie future. Puis, il s'est aperçu que ce n'était là « qu'un mirage doré, une projection subjective de son esprit sur le fond de nuages lumineux de ses rêves », et il a essayé de se consoler en se disant qu'il préparait, en sa postérité, une humanité plus heureuse. Cette dernière illusion s'est évanouie à son tour, car il a compris que notre terre n'était qu'une planète moribonde, vouée, comme la lune, à flotter à jamais, pareille à un charbon éteint, dans le vide incommensurable de l'espace !

« Tous les idéaux de la vie ne sont donc que fictions et mensonges, et notre devoir serait de nous tuer nous-mêmes, après avoir délivré de l'existence tous nos amis, puisque le stoïcisme impassible n'est lui-même d'aucune utilité contre la brutalité d'un pareil destin !... »

Comment faut-il concevoir la pitié au point de vue *psychologique* ? Question difficile, qui abonde en contradictions et en antinomies.

La plupart y voient un sentiment généreux et fécond ; d'autres, au contraire, la considèrent comme une émotion énervante et d'ordre inférieur.

La vérité, dans l'ordre pratique, consistera à régler et à modérer les individus, par l'usage simultané de ces deux conceptions, les excitant à la pitié, tout en les prévenant contre ses aberrations.

De plus, s'il est vrai que l'abondance nous porte à prendre en commiseration ceux qui sont privés des biens dont nous jouissons, par contre, notre souffrance personnelle nous rend plus accessibles à ce sentiment ; et cependant l'excès de la douleur tend manifestement à nous rendre indifférents à autrui.

Dans certains cas, nous cherchons à éveiller la pitié ; dans d'autres, nous la repoussons comme une absurdité ou une insulte : nouvelle contradiction !

Enfin, qui pourrait prononcer si la pitié est un sentiment agréable ou douloureux, étant donnée la sympathie de l'homme pour les scènes pathétiques et la sensation pénible que provoque, d'autre part chez lui, le spectacle de la souffrance ?

On sait, de plus, que l'intensité de la douleur implique une sorte de jouissance et que l'excès de la joie fait verser des larmes. Pareillement, le

ravissement du beau est une source d'attendrissement comme dans le cas de ces enfants que le spectacle des beautés de la nature jette parfois dans une crise de larmes admiratives.

Si l'on admet avec Garofalo et Lombroso que l'insensibilité morale est corrélative de l'insensibilité physique, il semble naturel aussi de croire que l'hyperalgésie prédispose à un excès de pitié morbide qui pourra faire naître des accès d'une véritable frénésie hystérique. Ce sont ces exagérations même, au sujet des animaux en particulier, qui ont accrédité la théorie du caractère maladif et énervant de la pitié.

Les femmes, selon la remarque de Ferrero, sont les plus aptes à la fois aux œuvres de miséricorde, comme le démontrent les annales de la charité, et aux excès de la cruauté, comme en témoigne abondamment le folk-lore.

Au point de vue *éducatif*, la difficulté semble aussi grande qu'au point de vue psychologique. Les uns, comme les stoïques, Spinoza, Nietzsche, ne voyant dans la pitié qu'un symptôme morbide et ne tenant compte, semble-t-il, que des excès déraisonnables où elle peut entraîner les âmes mal équilibrées, auraient voulu déraciner ce sentiment. Aussi, s'il en est dont le souci d'éveiller la pitié semble être la préoccupation de tous les instants, il en est d'autres que cette idée choque et offense à l'égal d'une injure.

La pitié est un sentiment qui, né d'abord et exercé dans le cercle de la famille, a une tendance à se répandre au dehors, mais en s'atténuant en sympathie; sous cette forme, il s'étend jusqu'à la caste, jusqu'à la nation entière. « Aujourd'hui, au lieu du chauvinisme étroit qui régnait dans les âges antérieurs, les hommes marchent à cet état de civilisation humanitaire, que caractérisent l'intérêt et la sympathie pour l'étranger et ses manières de faire. »

La pitié n'a lieu de s'exercer raisonnablement que dans les cas où le mal et la douleur sont des accidents inexplicables de l'existence, mais non lorsqu'ils se présentent à titre de châtiment et de correction. Son expression légitime sera tout acte ordonné au soulagement du sujet souffrant. Il est à remarquer combien faible est la proportion de ceux qui ont recours à des moyens *pratiques* d'améliorer la condition de ceux qu'ils plaignent; à peine en trouve-t-on quatre sur sept, qui ne se contentent pas de chercher une diversion à leurs impressions, ou de tenter de reconforter platoniquement le malheureux par de bonnes paroles, ou une attitude sympathique.

La pitié réglée par la raison est une pitié *agissante*, telle doit être la loi pédagogique à inculquer. Mais, si l'on se demande quel sera l'objet le plus digne de notre sympathie, le professeur Hall répond : « La mission

de la pitié dans le monde d'aujourd'hui, c'est de venir en aide à l'élite de la jeunesse paralysée par le besoin ou les nécessités de la vie, au seuil de ces départements supérieurs de l'activité humaine, où les services à rendre sont les plus féconds et les plus élevés...; contribuer de la sorte au progrès de l'espèce..., de manière que le maximum de la puissance humaine soit atteint, voilà le plus noble service que puisse rendre la pitié. »

Les *poupées*, cet élément si important de la vie de l'enfant, semblent n'avoir jamais été l'objet d'une étude systématique et approfondie, et cependant la valeur éducative de ces petits joujoux « est énorme ».

Estimant que rien n'est à dédaigner pour le psychologue, le professeur Hall a consacré à ce curieux sujet une de ses études, toujours selon la méthode du questionnaire. Il nous rend compte de tout ce qui concerne les éléments de ce problème, « qui touche à la plupart des questions importantes de l'éducation ».

Les matériaux dont elles sont faites et que préfèrent les enfants, les objets divers dont ils se servent au besoin à leur place comme substituts, les qualités psychiques qui leur sont attribuées, leur alimentation, sommeil, maladies, funérailles, noms, discipline et châtiments, hygiène et toilette, relations de famille, instruction, mariages, accessoires et mobilier de toute espèce, forment la matière d'observations curieuses, et nous signalent des faits singuliers et dignes de remarque.

Une correspondante, qui a eu autrefois l'habitude de jouer avec les fleurs, écrit : « Je prenais volontiers pour poupées les pensées, à cause de leur ressemblance avec une face humaine ; la rose, je la révérais trop pour jouer avec elle, elle était comme ma meilleure poupée de cire, vêtue de fins atours, mais toujours assise solennellement dans son coin à l'écart, où les petits visiteurs n'auraient pu la découvrir. J'aimais ces poupées naturelles plus que toutes autres poupées artificielles et me plaisais à leur attribuer des qualités morales. Les renoncules étaient comme des enfants délicats qu'il fallait traiter avec de grands soins, mais qui défailaient et mouraient de bonne heure. Les violettes étaient des enfants vigoureux qui aimaient la gaieté et avec lesquels on pouvait jouer. La pensée était un petit enfant prompt, vif, intelligent. Les violettes étaient des petites modestes et d'un bon naturel ; mais leurs cousins, les pensées, étaient souvent méchants et ne voulaient pas jouer avec elles. La rose, c'était la grande sœur gracieuse et jolie, mais grave, et spectateur volontairement muet de leurs ébats.

Les renoncules étaient comme des invalides et des malades, qui regardaient faire leurs frères et sœurs plus animés : les soucis, leurs tantes, vieilles filles aux longues boucles, les observaient et leur tenaient compagnie. Les dahlias, c'étaient les domestiques ou servantes *de couleur* ; les

violettes jaunes, des garçons folâtres et malicieux ; les pois de senteur étaient des infirmières avec leur bonnet et leur mouchoir ; les belles-de-jour faisaient fonction de gouvernantes et de professeurs. J'aimais à faire des petits bateaux pour donner à mes fleurs-poupées une promenade sur la rivière. Mais, les jours de mauvais temps, il y avait tant de naufrages que cela gâtait tout le plaisir. »

Cette manière de comprendre et de pratiquer le jeu à la poupée est évidemment apte à faire naître dans l'enfant un sens et un sentiment précoces de la nature et de sa poésie ; ainsi compris, il présente une valeur éducative indubitable.

La tendance à jouer à la poupée existe aussi bien chez les garçons que chez les filles, et si ceux-ci n'étaient pas détournés de bonne heure de cette pratique par la crainte de s'attarder à un amusement bon pour l'autre sexe, « ils en deviendraient moins violents et plus sympathiques à l'endroit des petites filles, sinon plus délicats à l'endroit des femmes plus tard ». On pourrait aussi, avec profit, encourager les enfants des deux sexes à jouer avec des poupées de garçons.

On sait comment la femme de Carlyle, à l'âge de neuf ans, « mit fin aux jours » de sa poupée, en lui construisant un bûcher funéraire où ladite poupée se brûla comme Didon, après s'être suicidée avec un canif, et avoir récité les dernières paroles que Virgile place sur les lèvres de la fameuse reine de Carthage. On a vu cependant des personnes, vieilles filles ou femmes sans enfants, jouer à la poupée, en secret, toute leur vie. Toutefois la théorie qui voudrait voir universellement, dans l'amour des poupées, une ébauche de l'amour paternel ou maternel, semble démentie par le fait que le plus grand nombre de celles-ci représentent toujours des grandes personnes et non des enfants, bien que sous une forme diminutive. Il n'est donc pas vrai de dire, d'une façon absolue, que la « dernière poupée est le premier enfant ».

L'usage de ces jouets, au point de vue éducationnel, est d'une importance considérable. Il façonne le cœur et la volonté plus encore que l'intelligence, et il peut être d'une souveraine utilité à ce point de vue de savoir tirer parti de ce joujou.

On a vu des enfants essayer d'enseigner les langues étrangères à leur poupée, lire des histoires pour les leur raconter, apprendre à coudre pour pouvoir les vêtir, leur composer des vers ou des narrations. On en a parfois assagi, en leur demandant ce qu'ils penseraient de leur poupée si elle tenait une conduite comme la leur. Donner aux enfants des jouets étrangers ou figurant des personnages historiques, c'est une occasion de leur apprendre l'histoire, la géographie, la morale, la nature, les métiers, et

puisque l'enfant est si porté à *démonter*, on pourrait, avec des poupées, spécialement préparées, leur enseigner l'anatomie.

Le professeur Hall est donc convaincu de l'importance considérable du présent sujet, et de la lumière qu'une étude circonstanciée sur ce point peut jeter sur un grand nombre de questions. Le philologue peut observer les lois naturelles de la formation et de l'attribution des noms et des diminutifs. Au point de vue religieux, la question psychologique de l'idolâtrie, celle du culte des images et de l'utilité de ces dernières pour inculquer de bonne heure à l'enfant les idéaux moraux et surnaturels dont doit vivre l'humanité, ou la vénération des héros de la vertu, tous ces problèmes, si intéressants peuvent s'éclairer d'un jour spécial, et suggérer des horizons et des pratiques toutes nouvelles, à la simple observation de l'enfant jouant à la poupée.

Dans le numéro de décembre 1901 du *Pedagogical Seminary*, le professeur Hall publie une étude sur quelques principes fondamentaux de l'école du *Dimanche* et de l'enseignement de la Bible (1), de laquelle on nous permettra de reproduire les conclusions suivantes, qui ont leur intérêt au point de vue de l'instruction et de l'éducation religieuse.

I. Avant l'âge de l'adolescence, faire prédominer l'étude de l'Ancien Testament sur celle du Nouveau, l'expérience ayant démontré que le premier est beaucoup plus intéressant pour l'enfant.

II. Le Nouveau Testament est spécialement adapté pour l'âge de l'adolescence, car l'Evangile est le livre de l'amour et ne peut être bien compris que par un initié de la vie affective : or, à cette crise de la puberté, tout harmonise l'adolescent à comprendre le Christ, et la statistique nous révèle, de quatorze à vingt ans, un mouvement croissant d'intérêt pour la personne du Sauveur. Par contre, à cet âge, l'apôtre Paul demeure encore à peu près indifférent. Nous avons donc là une indication des besoins moraux, fondée sur la nature.

III. En proposant au jeune homme la vie et les enseignements du Christ, il peut être opportun de s'attacher surtout à l'humanité de Jésus, en réservant l'élément de pur surnaturel et les mystères, pour une époque de maturité plus grande. Il faut éviter tout ce qui tend à donner de Jésus l'idée d'un être irréel et transcendantal : l'adolescent ne sympathise qu'avec l'humain, et un exposé trop prématuré de la métaphysique religieuse tend à faire sortir le Christ du champ de sa perspective ; on en a vu préférer, à cet âge, l'apôtre Pierre et l'apôtre Paul, parce que, présentés sous un jour plus humain et accessible, ils leur ont paru plus intéressants.

IV. Il faut faire prédominer les histoires dans l'enseignement des

(1) Some fundamental Principles of Sunday School and Bible teaching.

vérités religieuses. Un bon narrateur fait tout ce qu'il veut des enfants.

V. Il ne faut pas craindre d'avoir recours, au besoin, à des récits étrangers au texte biblique, comme par exemple à la vie des Saints, ou même à des histoires tirées de la littérature profane ; la statistique nous montre que la comparaison qui résulte de ce procédé est tout à l'avantage de la Bible, dont on peut compléter ainsi les enseignements par des traits ou des exemples nouveaux et variés.

VI. Il serait opportun, pour combattre d'avance l'idée d'un antagonisme entre la raison et la foi, d'exposer à l'élève les rudiments de la science naturelle, présentés sous un jour à la fois scientifique et favorable.

VII. Il faut chercher à inculquer, des deux Testaments, non seulement une connaissance matérielle, mais une notion plus intellectuelle et plus scientifique qu'on ne le fait d'ordinaire.

VIII. L'élément miraculeux, étant donné son rôle prédominant dans l'histoire biblique, doit avoir une part centrale et suprême dans l'enseignement religieux.

Il y a, pour l'homme, deux mondes, le monde concret de la matière où il se meut, et le monde idéal du cœur et de la foi, dans lequel son âme a besoin de se réfugier. C'est pourquoi, comme l'a remarqué Schleiermacher, rien n'est plus naturel que le surnaturel.

IX. L'enseignement idéal est celui qui est capable de développer l'instruction religieuse même chez les adultes, et, à cet effet, l'étude des épîtres de Paul, des passages des prophètes, des éléments empruntés à la patristique ou à l'histoire du christianisme, seraient d'une très grande utilité.

F.-L. van BECCLAERE.

Ottawa.

REVUE ANALYTIQUE DES REVUES

REVUE DES DEUX MONDES

DEUX ARTICLES DE M. BRUNETIÈRE SUR AUGUSTE COMTE
ET LE POSITIVISME

Premier article : Pour le centenaire d'Auguste Comte (1^{er} juin 1902).

L'auteur se propose de mettre en lumière « l'âme de vérité » que renferme le positivisme tel qu'il a été formulé par son fondateur. Il distingue trois choses dans l'œuvre du maître : une partie négative ou critique ; une méthode ; une partie dogmatique « constructive ».

a. *Partie négative ou critique.* — D'abord Auguste Comte a très bien compris l'erreur commune du XVIII^e siècle qui a consisté à faire de la question morale une question sociale, c'est-à-dire à poser pour principe que les mœurs d'une société et des individus qui composent cette société sont en rapport direct avec le mode de sa législation. En second lieu, il a montré fort justement que le subjectivisme — et par subjectivisme, il faut entendre l'exagération du sens individuel en philosophie, ce qui permet d'appliquer ce mot à la méthode psychologique de Cousin — se ramène au scepticisme. Car le criterium de la vérité est essentiellement objectif, et, comme tel, se trouve au-dessus et en dehors de nous. Nous ne faisons pas la vérité, nous la constatons. Enfin, il a renfermé la science dans de justes limites, en lui niant le droit d'aller, par les procédés qui lui sont propres, à la recherche de l'absolu ; la science ayant pour objet la détermination des phénomènes les uns par les autres, d'après les relations qui existent entre eux, ne saurait, sans franchir les limites de son domaine restreint, chercher à atteindre les substances au delà de la coordination des faits.

b. *La méthode.* — La méthode de Comte a pour premier caractère d'être *objective*, c'est-à-dire de prendre les faits tels qu'ils nous sont donnés, dans leur enchaînement ou dans leur dépendance mutuelle. Et peu importe, après tout, au point de vue strictement scientifique, que le monde soit autre qu'il nous paraît. Question oiseuse, car une « illusion » constante et perpétuelle n'est pas plus une « illusion » qu'une « hallucination vraie » n'est une « hallucination ».

Le deuxième caractère de cette méthode est d'être *évolutive*. Sans doute, les lois de la nature sont immuables, et la vérité ne change pas. Ce qui change, ce qui s'élargit, c'est notre capacité de connaître ; la connaissance

que nous avons des choses n'étant jamais adéquate, la science se développe et s'enrichit successivement.

Le troisième caractère de la méthode de Comte est d'être *critique*, c'est-à-dire de tenir compte des efforts que l'esprit humain a faits dans le passé pour le progrès de la science. Des résultats sont acquis, il faut ne pas les négliger ni vouloir à chaque instant reconstruire à nouveau, par ses seules forces personnelles, le gigantesque édifice de la science. Du reste, ce respect de la tradition est nécessaire pour bien « poser » les problèmes. De plus, la connaissance des erreurs du passé nous aide à mieux connaître les moyens de les corriger et de les éviter.

c. *Partie dogmatique*. — Il y a dans le positivisme quelques conclusions à retenir. La première, c'est que le travail de l'individu, de quelque ordre qu'il soit, ne doit pas avoir pour but exclusif le simple épanouissement des facultés opératives ou la satisfaction purement personnelle : sa vraie destination ne peut être que sociale. La thèse se résume dans la supériorité du « devoir social » sur la préoccupation du « développement individuel », de Mme de Chantal sur sa brillante petite-fille, de saint Vincent de Paul sur ce type d'intellectuel et de névropathe que fut René Descartes.

La deuxième conclusion, c'est que la philosophie positiviste qui est une philosophie du relatif, — en ce sens seulement qu'elle n'admet de connaissance vraie d'un objet quelconque qu'en fonction des rapports de cet objet avec ce qui l'entoure et le conditionne, — implique une affirmation de l'absolu sous le relatif, sous peine de dire que c'est le relatif qui est l'absolu. Elle affirme donc l'existence de l'inconnaissable sans pouvoir, par la méthode qui la conduit à une telle affirmation, en déterminer la nature cachée.

Deuxième article : La métaphysique positiviste (1^{er} octobre 1902).

Deux mots qui semblent jurer ensemble puisqu'ils sont la négation radicale l'un de l'autre. Comment donc parler de métaphysique positiviste ? *En fait* cependant une métaphysique est sortie logiquement des principes du positivisme. Chose plus étrange, cette philosophie a eu encore *en fait*, comme couronnement, une religion proprement dite.

La philosophie d'Auguste Comte a détruit cette conception étroite de la « science » dont grand nombre d'esprits contemporains restent toujours les esclaves et qui consiste à y voir, à la fois, le dernier mot de tout, l'explication complète de l'homme et de l'univers et le gage assuré du progrès indéfini, de l'espérance, de la sécurité. Or Auguste Comte a d'abord substitué dans l'idée qu'il nous faut former de la « science » le point de vue dynamique au point de vue statique. Voici comment.

La science est essentiellement « relative ». Ce relativisme ne doit pas se confondre avec le subjectivisme. Elle est relative en tant que nous ne

connaissions rien qui ne soit engagé dans un système de « relations », rien qui ne dépende d'une série d'antécédents et de conséquents. Elle ne nous fait connaître que cette relativité, sans pouvoir rien nous apprendre par ses procédés, sur l'essence, sur la substance, sur le noumène. C'est donc, de sa part, prétention exagérée de vouloir se hausser jusqu'à la maîtrise universelle des esprits.

Il résulte de là qu'elle ne peut constituer un système fermé et fini, qu'elle ne peut pas être une construction dogmatique stable et immuable. Elle est essentiellement changeante et progressive ; non pas que la vérité découverte cesse d'être la vérité et d'appartenir au trésor des connaissances acquises, mais parce que d'abord les découvertes scientifiques, les faits constatés peuvent recevoir des explications différentes par suite de la connaissance nouvelle des circonstances jusqu'alors ignorées qui les conditionnent, parce que surtout, les parties du système scientifique étant étroitement liées et solidaires, aucune découverte ne saurait s'accomplir en un point du système qui n'ait sa répercussion sur le système tout entier.

La philosophie de Comte a, en second lieu, substitué la notion précise du relatif à l'hypothèse indéterminée de l'absolu. Car des considérations précédentes il découle que l'on doit renoncer au mirage d'une religion de la science. La science, disait Renan, est capable « de désoudre l'énigme », et, à ce titre, de remplacer la religion. Rien de plus faux. L'objet propre de la religion est l'absolu, et la science, nous l'avons vu, ne peut dépasser la relativité des phénomènes et des faits.

De cette conception de la science il est aisé de faire sortir la métaphysique du positivisme. En effet, les rapports scientifiques, à la différence des rapports esthétiques, sont constants et nécessaires ; le principe transcendant de cette constance et de cette nécessité nous échappant, il suffit de le supposer. Autour de nous, nous constatons une grande diversité de phénomènes : de ces phénomènes nous ne voyons pas la réalité profonde, intime, substantielle ; mais au point de vue scientifique, on l'a déjà fait remarquer, que nous importe ? Contentons-nous de *poser* l'objectivité du monde extérieur. Car, quelque solution que l'on donne à ce problème, le monde extérieur n'en continue pas moins d'être tout ce qu'il est pour nous.

Mais la science, disons-nous, a pour objet propre le relatif. Or, le relatif suppose l'absolu, et l'absolu, étant en dehors des limites de la science, appartient à la métaphysique. Le fondement de la science, de toute science, est donc « métaphysique » et voilà la métaphysique rétablie, si l'on peut ainsi dire, au cœur même du positivisme.

Un raisonnement analogue peut se faire sur l'Inconnaissable. Quand la science exprime les relations des êtres physiques, elle présuppose au moins une notion commune, plus ou moins élevée ou vulgaire, de ce que

ces êtres sont dans leur essence; cette notion a pour caractères la permanence et l'identité. Sans cela, la science ne pourrait pas porter sur des relations « constantes » et « nécessaires »; elle n'aurait d'autre objet que des fantômes vides et éphémères. Or, ce quelque chose d'identique et de nécessaire qui base la possibilité de l'objet scientifique, qu'est-ce autre chose que l'Inconnaissable d'Herbert Spencer? S'il n'existait pas un « inconnaissable » dont les corps, solides ou fluides, ne sont que des manifestations phénoménales, appropriées, si l'on veut, ou adaptées à nos sens, nous ne pourrions nous former aucune idée, même conventionnelle, d'un fluide ou d'un solide, et c'est ainsi que, de la nécessité même de penser en relations, se conclut la nécessité d'un non-relatif réel.

Qu'est-ce que l'Inconnaissable? La science ne saurait nous le dire; elle a donc, par le fait, en vertu des principes essentiels du positivisme, son domaine parfaitement délimité. Il y a là une conséquence d'une grande portée; car ainsi, nous sommes assurés qu'aucun progrès de la « Science » n'éclairera le mystère. *Ignorabimus!* nous ignorerons; nous continuerons d'ignorer. « A l'extrémité du domaine où la « Science » est souveraine, la théorie de l'inconnaissable a dressé la borne qu'on pourra déplacer, mais qu'on ne renversera pas, ou à laquelle, quand on croira l'avoir renversée, on ne continuera pas moins de se heurter toujours. » Une autre conséquence du positivisme, c'est la distinction très nette établie entre la science d'un côté, et la morale et la religion de l'autre. Puisque la science ne saurait nous dire ni ce que c'est que la chaleur, ni ce que c'est que la vie, ni ce que c'est que la pensée, quels titres aurait-elle à nous parler de notre destinée, des lois de notre conduite ou de la force qui gouverne le monde?

M.-FR. C.

REVUE NÉO-SCOLASTIQUE

(Août 1902.)

Le principe de raison suffisante en logique et en métaphysique, par G. SIMONS.

1° *Opinions extrêmes.* — C'est d'un côté l'opinion de Leibniz, qui, tout en distinguant la signification logique du principe de raison de sa signification métaphysique, n'est jamais parvenu à dégager la première de la seconde. Par contre, les modernes (Wundt, Sigwart) s'appliquent au côté logique de ce principe, et combien exclusivement! Que penser de cette opposition? N'est-elle qu'un malentendu? et si le principe de raison est à la fois logique et métaphysique, à quels titres?

2° *Termes du problème.* — *Principe* « est id quo aliquid est aut fit, vel cognoscitur ». Le principe est réel, ontologique s'il concourt à l'existence ou à la nature d'un être; il est logique, purement logique, s'il n'est que source de connaissance; il devient métaphysique, si, principe de connaissance, il atteint en outre le fond même des choses pensées, l'aspect objectif des connaissances.

Raison, désigne la faculté de connaître et aussi l'acte ou l'objet de la connaissance. Dans « principe de raison », il a le second sens; tout a une raison, veut dire : toute connaissance, acte ou objet, a un fondement. Cependant la faculté de connaître, la raison (en allemand *verstand*) concourt à l'existence de ce fondement.

Qu'est-ce en effet que la raison faculté, sinon l'intelligence atteignant indirectement et non par intuition, l'objet connaissable? L'intelligence humaine est trop faible pour saisir d'un seul regard toutes les essences des choses, et toutes les conclusions d'un principe : elle n'y parvient qu'au moyen d'actes nombreux. Mais ces connaissances fragmentées doivent être réunies en synthèse, sous peine de ne plus reproduire l'unité objective de l'être connaissable. Or, c'est là l'œuvre de la raison, œuvre qu'elle accomplit par l'induction et la déduction, c'est-à-dire non en juxtaposant les concepts simples, mais en les coordonnant, en les subordonnant, en les généralisant, en les unifiant. Il est aisé de voir que la loi de cette unification de nos connaissances n'est autre que le principe de raison : on ne peut unir plusieurs connaissances qui n'ont pas de fondement commun.

3° *Le point de vue psychologique.* — Quel besoin, quel droit pour nous de synthétiser nos connaissances? de les condenser en un fondement commun? Le besoin de tout expliquer, la conviction que toute connaissance se ramène à une supérieure. Ce principe nous incite à de nouvelles recherches : il est la « loi dynamique » de l'esprit. Il est donc principe de connaissance, présupposé à toute connaissance, partant, universel, fondamental, naissant de notre pouvoir de réfléchir. C'est à la réflexion de nous renseigner si ce principe est logique ou métaphysique.

4° *Le point de vue logique.* — La logique est la science de la conséquence idéale, de la liaison des concepts purs entre eux : elle se rapporte à la connexion des connaissances, suivant un lien qui tient au caractère subjectif de la pensée. Le principe de raison, au point de vue logique, se rapporte donc à cette connexion, et peut s'exprimer ainsi : Toute connaissance médiate a un motif subjectif, idéal, déterminant l'union des termes qui l'expriment. Ce motif d'union, ce lien logique, c'est le terme moyen dans le syllogisme. Dire que c'est encore « certaines habitudes de combinaison, la présence des représentations qui fourniront sujet et prédi-

cat, etc. », c'est quitter le terrain logique, et parler de réalités relevant du principe métaphysique.

A noter : que le principe logique de raison n'est que l'expression, sous une forme spéciale, du principe d'identité.

3° *Le point de vue métaphysique.* — Le principe de raison s'y énonce ainsi : tout objet de connaissance a un fondement ; il opère non plus la synthèse des connaissances, mais la synthèse des objets connus. Comment cela ? par le terme moyen qui a une valeur représentative, objective. Il est lien d'union entre les objets représentés par prédicat et sujet, en vertu de l'objet qu'il représente lui-même. Ce dernier objet peut être réellement distinct des deux autres : il n'est alors avec eux qu'en relation contingente, et s'appelle cause « id quo fit ». Si au contraire il leur est uni par une relation essentielle, il s'appelle raison ontologique. Ces causes, ces raisons ontologiques ont-elles une réalité objective, distincte ? Il semble que oui, car elles s'imposent à l'intelligence et la déterminent dans ses synthèses. On voit par là que le principe de raison est plus ample que celui de causalité ; en outre sa signification métaphysique n'est pas exclusive de la signification logique ; la perfection au contraire, c'est de faire coïncider la raison logique avec la raison objective en pliant comme moyen terme le fondement ontologique aux règles logiques du syllogisme.

A. M. V.

ANNALES DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE

(Octobre 1902.)

Etude sur le livre de Daniel : J. TURMEL. — Le livre de Daniel se divise en deux parties : l'une comprend des récits, l'autre des visions. M. Turmel se propose d'examiner presque exclusivement les visions, plus spécialement celle des 70 semaines, et de fixer la date du livre.

Parmi les visions, il signale celle du bélier et du bouc (ch. viii) ; celle de l' « homme vêtu de lin et ayant sur les reins une ceinture d'or d'Uphaz » (ch. x) ; le songe de Nabuchodonosor (ch. ii) ; la vision des quatre animaux (ch. vii). Dans la première, le bélier à deux cornes désigne les rois des Mèdes et des Perses ; le bouc désigne Alexandre. Dans la seconde, il est manifestement question de Xerxès, roi de Perse, et d'Alexandre dont le royaume est brisé en quatre morceaux ; puis apparaît Ptolémée, « le roi du Midi », qui fonda en Égypte la dynastie des Lagides, et Séleucus, « le roi du Nord », général de Ptolémée, qui s'empara de Babylone pour son propre compte et établit la dynastie des Séleucides ; le

mariage dont parle la vision, est celui d'Antiochus II, roi de Syrie, avec Bérénice, fille du roi d'Égypte, Ptolémée II. Une difficulté se présente dans l'explication du songe de Nabuchodonosor. Jusqu'ici, la majorité des commentateurs voyait dans le quatrième empire du songe l'empire romain. M. Turmel, suivant en cela dom Calmet, préfère y voir l'ensemble des royaumes issus de la dislocation de la monarchie grecque; pour lui, le fer et l'argile de la statue désignent l'Égypte et l'Assyrie à l'époque des Lagides et des Séleucides; il s'appuie sur le verset 43 où il est parlé d'« alliances humaines », symbolisées par le mélange du fer et de l'argile. De même pour la vision des quatre animaux. Au lieu de reconnaître l'empire romain dans le quatrième animal ou le quatrième royaume dont parle Daniel, il préfère y voir, avec dom Calmet, le royaume d'Antiochus Epiphane. D'où il conclut que les prophéties contenues dans ces diverses visions se meuvent toutes dans un même cadre. Toutes résument ou décrivent en détail les événements qui se placent entre la chute de l'empire chaldéen et le règne du roi de Syrie Antiochus Epiphane. Elles s'arrêtent à Antiochus ou plutôt à la victoire des Machabées sur ce prince impie, c'est-à-dire à l'année 167.

La plus célèbre des prophéties contenues dans le livre de Daniel est celle des 70 semaines. Tout le monde convient qu'il s'agit là de semaines d'années. Mais où les divergences s'accusent, c'est quand on veut fixer le point de départ et le point d'arrivée de ces semaines d'années. L'opinion la plus commune fait commencer les semaines à partir de l'édit d'Artaxerxès Longuemain dont il est question dans les deux premiers chapitres de Néhémie. Elle les fait aboutir à la mort du Sauveur. Quant à la profanation du Temple annoncée par l'angle Gabriel, elle la place sous Titus. Une autre opinion préfère prendre comme point de départ la prophétie de Jérémie relative à la reconstruction du temple, vers l'an 606; sept premières semaines aboutiraient à la conquête du royaume des Mèdes par Cyrus, l'« oint » du Seigneur, comme l'appelle Isaïe lui-même (554); et le nombre soixante-deux irait jusqu'à la mort du grand prêtre Onias (171) sous Antiochus Epiphane. M. Turmel, s'autorisant de dom Calmet, préfère la seconde opinion; elle serait plus littérale et plus objective.

Une dernière question soulevée et résolue par M. Turmel est celle de la date du livre qu'il vient d'analyser. Doit-on admettre, comme on l'avait fait jusqu'ici et comme le texte lui-même semble l'imposer, que ce livre a été écrit au milieu du VI^e siècle avant notre ère. Mais comment s'expliquer, dès lors, que l'auteur de l'Ecclésiastique n'en ait pas fait mention. Comment expliquer que le canon hébraïque n'ait pas joint ce livre à celui des autres prophètes et l'ait au contraire placé après les hagiographes. M. Turmel ajoute à ces premières difficultés le contenu du livre et sa langue. Il

en conclut que nous devons placer sa composition plutôt au II^e siècle, vers l'an 168. On objectera que le livre de Daniel semble s'authentifier lui-même, puisqu'il se donne comme l'œuvre du prophète de ce nom qui vivait au VI^e siècle. M. Turmel répond que c'est là une pieuse fiction comparable à celle de l'auteur de la Sagesse ou de l'Ecclésiaste. Il est vrai aussi que Josèphe suppose que ce livre existait du temps d'Alexandre, puisqu'il affirme qu'il fut présenté au conquérant lors de son passage à Jérusalem; mais M. Turmel ne croit pas devoir s'arrêter à cette affirmation de Josèphe. Quant à la difficulté tirée du caractère prophétique du livre et qui est sensiblement modifié si l'on suppose que la plupart des événements qu'on y trouve appartiennent au passé et non à l'avenir, M. Turmel ne l'a pas soulevée ni par conséquent résolue.

TH.-M. P.

REVUE BIBLIQUE

(1^{er} octobre 1902)

L'Angélologie juive à l'époque néo-testamentaire : L. HACKSPILL. Dans ce premier article, M. Hackspill n'étudie que la doctrine des bons anges, l'Angélologie au sens étroit du mot. Il réserve pour de prochaines études la Démonologie et la Satanologie.

Bien longtemps avant l'ère chrétienne, on croyait à l'existence d'êtres surhumains. Cette croyance est présupposée dans l'Ancien Testament. Elle remonte au delà de la période des Juges. Malgré cela, elle n'avait pas encore beaucoup de relief à l'époque de l'exil. Aux deux derniers siècles de l'ère juive, nous sommes en présence d'une doctrine des anges complète, d'une angélologie savante et compliquée.

L'Ancien Testament ne nous fournit que des indications accidentelles sur la nature des anges. Cependant on leur avait prêté de tout temps une nature lumineuse ou ignée, et la facilité de se mouvoir dans l'espace avec la rapidité de la pensée (Jug., XIII, v. 6-20), ce qui était dire assez clairement qu'ils étaient indépendants de la matière sensible. En vertu de leur nature incorporelle, ils ne devaient pas avoir besoin de nourriture semblable à celle des hommes : leur nourriture est invisible, et, s'ils mangent et boivent sur terre, ils ne le font qu'en apparence (Tob., VIII, v. 15). N'ayant pas de corps, ils n'ont pas de forme déterminée. Ils sont d'ordinaire invisibles. Quand ils apparaissent aux hommes, ils prennent une forme sensible et, en général, celle qui se prête le mieux au but qui leur est assigné. On les voit d'abord sous la forme humaine d'une beauté

séduisante (Gen., xix, v. 5), ou d'aspect vénérable (Jug., xiii, v. 6). Dans les apparitions ultérieures, ils sont *semblables* à des hommes (Dan., viii, v. 15 et suiv.); leur face brille comme l'éclair ou comme le soleil, leur corps est brillant comme du chrysolithe et resplendissant comme de l'airain poli, leurs yeux sont comme des flammes de feu; ils sont revêtus de lin très fin et très blanc, ils portent une ceinture d'or, etc. (Ez., ix, v. 32; Dan., x, v. 5-6). D'autres fois ce sont des cavaliers couverts d'une armure resplendissante, des guerriers d'un aspect terrifiant et semant autour d'eux la frayeur et la mort (II Macch., 3, v. 25 et suiv.). — Doués d'une intelligence supérieure à celle de l'homme, ils peuvent expliquer aux prophètes les visions que ceux-ci ne comprennent pas (Ez., viii, v. 40; Dan., vii, v. 16). Leur science était proverbiale (II Sam., xiv, v. 20). — Ils ont été créés par Dieu; mais ils existaient déjà avant la création de la terre, car ils ont assisté et ils ont applaudi à l'œuvre créatrice (Job., xxxviii, v. 7). Leur immortalité est présupposée, partout, comme leur création.

Les anges sont très nombreux. Ils forment une armée céleste (I Reg., xxi, v. 19), l'armée de Iahveh. Leur nombre est incalculable; il dépasse des milliers et des millions (Deut., xxxii, v. 2; Job, xxxiii, v. 23; Dan., vii, v. 10). Puisqu'ils forment une armée, ils sont hiérarchisés. Les Kerubim, qu'on retrouve chez les Assyriens, chez les Egyptiens, chez les Grecs et chez les Arabes, étaient connus chez les Hébreux depuis très longtemps, peut-être depuis leurs origines. Les Séraphim portaient un nom qui, dans l'antiquité, avait été donné aux serpents du désert; mais Isaïe les voit sous une forme inconciliable avec l'idée de serpent: leur fonction les rapproche des Kerubim. Nous trouvons d'autres catégories mentionnées dans les apocryphes et que le Nouveau Testament devait conserver. Ainsi, les anges de la Puissance, les anges des Dominations, les Forces ou les Vertus, et les Trônes.

Le séjour ordinaire des anges est le ciel. C'est au ciel qu'ils remplissent la principale de leurs fonctions. Ils « veillent » autour du trône de Dieu et chantent ses louanges (Is., vi, v. 3). Ils intercèdent aussi en faveur des hommes (Zach., i, v. 12). Quand les hommes sont ravis en extase, ce sont encore les anges qui sont chargés de les guider dans les cieux, de leur expliquer leurs visions et de répondre à leurs questions (Dan., vii, v. 9 et suiv.). Les anges inférieurs servent à Dieu de messagers qu'il envoie aux hommes. Les anges envoyés sur la terre pour protéger les hommes deviennent leurs anges gardiens. C'est surtout à l'époque néo-testamentaire que cette doctrine de l'ange gardien pour chaque homme s'est développée et précisée. Elle était en germe dans l'Ancien Testament. Non seulement les individus, mais aussi des groupes

d'individus ont leur ange protecteur. Sous l'influence de l'hellénisme, on en vint à prêter un esprit à tous les éléments. Les sphères célestes, les quatre saisons, les douze mois, les sept jours de la semaine ont leurs anges particuliers, qui sont chargés de mouvoir les cieux et les étoiles, et de régler le temps d'après des lois établies par Dieu et sur les chemins qui leur sont assignés (Hen., 72-82). L'Ancien Testament avait parlé aussi d'« anges destructeurs », organes de la colère de Dieu. Leur souvenir combiné avec les nouvelles théories des anges des éléments allait bientôt les faire confondre avec les « mauvais anges », dont M. Hackspill nous annonce qu'il s'occupera prochainement.

*
*
*

Dans ce même numéro de la *Revue Biblique*, nous trouvons une note de M. Ulysse Chevalier sur *le saint suaire de Turin et le Nouveau Testament*. L'auteur n'apporte pas d'argument nouveau sur le point spécial que ce titre annonce ; il se contente de reproduire quelques extraits de l'article de M. Bouvier dans la *Quinzaine*. Il y ajoute, en note, un témoignage tiré d'un apocryphe, l'Evangile de Pierre, disant que Joseph lava (ἔλουσε) le corps du Seigneur et l'enveloppa dans un linceul. Ce témoignage a sans doute son importance, mais il ne peut suffire à modifier l'impression plutôt contraire que laissent dans l'esprit les textes inspirés. Il y a donc place encore pour la thèse scientifique de M. Paul Vignon. Quant à la difficulté scientifique tirée de l'aloès et que M. Ulysse Chevalier emprunte à M. de Mély, elle a déjà reçu une réponse dans le numéro des *Etudes* où M. de Mély l'avait publiée (*Etudes*, 5 oct. 1902). — D'aucuns regretteront que dans cette note de la *Revue Biblique*, comme en d'autres de ses écrits, M. Ulysse Chevalier laisse percer, contre la thèse et presque contre la personne de M. Paul Vignon, une antipathie nuancée d'impatience ou même d'irritation, qu'on ne manquera pas de dire qu'elle nuit à l'impartialité de son jugement. Joseph de Joannis, dans les *Etudes* (20 août), avait déjà fait la même remarque pour les écrits de M. de Mély. Du reste, les difficultés historico-critiques présentées par ces auteurs contre l'authenticité du saint suaire de Turin ont été éclairées d'une lumière inattendue par l'étude que vient de publier dom Chamard, le savant prieur bénédictin du monastère de Ligugé (1). M. Ulysse Chevalier appuyait beaucoup sur ce double fait, pour lui historiquement démontré : que le suaire, actuellement conservé à Turin, est absolument inconnu dans l'histoire avant l'année 1353, et que, vers cette date, nous trouvons men-

(1) *Le Linceul du Christ*, étude critique et historique, par le R. P. Dom François CHAMARD, prieur de l'abbaye de Saint-Martin de Ligugé. Paris, Oudin.

tionnés les aveux du peintre qui serait l'auteur de l'image qu'on y découvre. Le R. P. Dom Chamard prouve que, depuis le VII^e siècle, il est question dans l'histoire d'un suaire avec image; que ce suaire, conservé à Constantinople jusqu'en 1204, disparaît lors du sac de la ville; que, d'après les archives de l'église de Besançon, ce fut le bourguignon Othon de la Roche qui s'en empara, et qui, en 1208, l'envoya à son père Ponce de la Roche, lequel en fit don à l'archevêque de Besançon; que jusqu'en 1349, l'église de Besançon reste en possession de la précieuse relique; que, en cette date 1349, un violent incendie dévaste cette église et cause la disparition du suaire. Un suaire avec image reparait quelque temps après dans cette église et y est conservé jusqu'à la Révolution. Or, il est démontré aujourd'hui que l'image de ce nouveau suaire de Besançon n'est qu'une copie faite par un *peintre* de l'image que nous voyons sur le suaire de Turin, lequel suaire de Turin n'apparaît en effet, dans l'histoire, *comme se distinguant du suaire de Besançon*, que vers 1353 ou 1357. D'où le R. P. Chamard conclut qu'évidemment le suaire de Turin n'est autre que le premier suaire de Besançon, disparu lors de l'incendie de 1349, et que l'auteur du larcin, un membre de la famille de Charny, aura gardé par devers soi, lui substituant, pour l'église de Besançon, une copie aussi ressemblante que possible, faite par un peintre travaillant à ses gages. De là les fameux aveux du peintre, attestant qu'en effet il avait peint un suaire pour les Charny. Tel est le « fait nouveau », versé au débat par le R. P. Dom Chamard. S'il était accepté de tous, il suffirait à terminer la querelle. Mais qui donc oserait se flatter d'un pareil espoir, alors que déjà la brochure du savant bénédictin a été qualifiée par un critique du mot très respectueux de « petit roman » ? (Cf. *Canoniste contemporain*, n° de novembre, p. 696.)

TH.-M. P.

STUDI RELIGIOSI

S. Minocchi. *Storia Dei Salmi. Lettura I. La poesia religiosa degli Ebrei anteriore ai Salmi.*

Ce travail est une sorte de préface à l'étude des Psaumes.

Les psaumes sont-ils, comme le veut la tradition, l'œuvre du roi David ? M. S. Minocchi avoue avoir soutenu cette thèse à l'époque où il publia une traduction du *Livre des Psaumes*. Il ajoute qu'il était alors sous l'influence d'arguments d'ordre théologique, arguments qu'il faut mettre de côté, dit-il, dans une question qui ressort exclusivement de la critique historique. Aussi

son opinion s'est-elle modifiée. Il voit dans les psaumes, non plus des hymnes pieux où sont exprimés les sentiments intimes d'une âme juste ou pécheresse, joyeuse ou endolorie, mais des chants nationaux où se reflète l'histoire de tout un peuple, du peuple d'Israël avec ses succès, ses revers, ses joies, ses douleurs, ses espérances, sa grande idée religieuse, sa foi messianique. Or, comme ces chants se rattachent à une période déterminée, il est nécessaire, pour les mieux connaître, d'étudier les formes antérieures de la poésie lyrique des Hébreux. C'est ce que fait M. S. Minocchi dans ce premier travail. Il nous dit ce que fut cette poésie avant Moïse, au temps de Moïse, pendant et après la période des Juges.

Avant Moïse, cette poésie comprenait surtout des hymnes guerriers, par lesquels les tribus nomades célébraient les victoires du clan représenté par un chef ou par un prêtre. Qu'on se rappelle le chant de Lamech (*Gen.*, iv, 23), écho préhistorique des vendettas louées par les Sémites, les malédictions de Noé (*Gen.*, ix, 25) écho des luttes entre Sem et Chanaan, et (*Gen.*, xxvii, 27 et seq.) le récit lyrique des conflits entre Esaü (Edom) et Jacob (Israël).

Avec Moïse, le peuple d'Israël entre dans l'histoire. On voit prédominer chez lui l'idée monothéiste et le culte de Iahvé considéré comme Dieu national et exclusif des Hébreux. La poésie s'inspire de cette idée, et dans les victoires remportées sur les Égyptiens ainsi que sur les tribus des Madianites, des Amalécites, des Amorrhéens, des Moabites, etc., etc., elle chante les triomphes remportés par Iahvé, le guerrier invincible et le chef d'Israël. (Cf. *Exod.*, xv, 2.; xvii, 16. *Numer.*, x, 35; xxi, 27 et 29.) L'élément religieux apparaît surtout dans la prophétie de Balaam (*Numer.*, xxiii, xxiv.)

Pendant la période des Juges, les tribus dispersées vivent indépendantes et sont en lutte avec les peuplades voisines, Philistins, Chananéens, etc. Mais l'idée religieuse et nationale les réunit de temps en temps contre leurs ennemis et inspire leurs chants guerriers. Tel le cantique de Débora.

Après les Juges, l'idée monothéiste de Moïse porte tous ses fruits. Le culte de Iahvé devient une institution nationale; le peuple d'Israël prend conscience de son unité et de sa force; la royauté est établie avec Saül. David, après une série de luttes et de victoires, achève la grande œuvre de l'unité sociale, politique et religieuse, par la conquête de Jérusalem et le transfert de l'arche sur la montagne de Sion. Cette période donne naissance à une floraison magnifique de chants nationaux. David n'y est pas étranger, car à toutes les qualités qui font de lui un grand roi, il joint un grand talent de musicien et de poète. Témoins, entre autres, les chants funèbres qu'il a composés à la mort d'Abner (II *Samuel*, iii, 33), de Saül et de Jonathas (II *Samuel*, i, 19-23). Il est à remarquer que dans ces deux

morceaux poétiques l'élément religieux fait défaut. David n'aurait-il donc pas composé de chants sacrés ? La question peut se poser, mais il semble qu'il faut la résoudre par l'affirmative. David, qui avait tant fait pour placer à Sion l'arche sainte, qui avait dansé devant elle, qui avait rêvé la construction d'un temple grandiose en l'honneur de Jahvé, a dû composer des hymnes religieux. Ces hymnes sacrés font-ils partie du livre des Psaumes ? C'est une question que l'auteur examinera plus tard.

M.

KANTSTUDIEN

(Band VII, Heft 2/3.)

Le mouvement catholique kantien en France à l'heure présente, Albert Leclère,
p. 300-363.

L'article débute par une phrase qui impressionne mal un théologien, et lui fait soupçonner que l'auteur est plus prévenu qu'informé. « L'an 1210, l'Église condamnait la psychologie d'Aristote, et, l'an 1215, sa métaphysique. » Mais l'impression passe vite, car on s'aperçoit bientôt que l'auteur s'applique sérieusement à écrire de telle sorte que son article « pourrait être également l'œuvre d'un catholique de la nouvelle école, ou d'un protestant libéral, ou d'un simple curieux de l'histoire ».

Il divise son étude en trois parties : I. Examen général systématique des concordances et des divergences entre l'École et les Novateurs (M. Blondel et ses partisans); II. Explication de la possibilité d'une alliance entre Catholicisme et Kantisme; III. Étude historique du mouvement catholique kantien actuel. Ces trois parties sont tellement pleines de faits et d'idées que ce serait peine perdue d'en essayer l'analyse : il faut tout lire ; et tout, du reste, quoi que l'on doive penser des opinions et des jugements de l'auteur, mérite d'être lu. Notons simplement ces quelques mots, empruntés à la troisième partie : « Les travaux les plus importants des adversaires du mouvement nouveau, que nous avons résumés, sont ceux du P. Schwalm (*Revue Thomiste*, 1896, 1897, 1899), dominicain, esprit très alerte et bien informé, mais surtout en ce qui concerne les doctrines qu'il oppose aux Novateurs. »

Voici la conclusion de l'article, qui permettra de se faire une idée des vues et des convictions de l'auteur.

« Quoi qu'il arrive, les Catholiques qui pensent continueront à kantianiser pour deux raisons : d'abord, dès qu'on s'est une fois aperçu que le

sujet part inévitablement de lui-même pour penser et se sert inévitablement, pour cela, de lui-même, on ne peut même plus supporter la pensée de revenir au point de vue scolastique : à quelque doctrine que l'on doive aboutir ensuite, on est, pour toujours, marqué du signe kantien. Ensuite, la science, à mesure qu'elle avance, révèle de plus en plus clairement deux choses : la première est que l'édification du savoir positif exige constamment l'activité, l'ingéniosité de l'esprit ; la seconde est que le détail de ce savoir bien que tout entier relatif à notre Constitution mentale — sans cette relation, il ne serait point pour nous — « doit être abordé comme du pur donné », c'est-à-dire comme s'il nous était parfaitement possible de le considérer objectivement. Or, ces deux révélations de la science en progrès sont aussi des vérités kantiennes, puisque, selon Kant, la science consiste à retrouver dans les choses ce que l'esprit y a introduit sans en avoir conscience et en subissant cependant, tandis qu'il opère cette information du réel, l'obscur mais indéniable pression de l'inconnu nouménal. — Mais nous espérons, d'autre part, que contrairement à l'opinion de la majorité des Novateurs, on ne renoncera pas à l'intellectualisme ; nous souhaitons qu'au lieu de tant estimer la vérité confuse, sous prétexte qu'elle serait parfois plus précieuse que la vérité claire, on s'applique à achever la déduction transcendantale « et à *déduire* jusqu'aux concepts moraux du fait primordial de la PENSÉE. Peut-être la subjectivité du savoir scientifique est-elle une thèse d'avenir, et peut-être faudra-t-il désormais faire une part dans l'explication de l'intelligence à certains agents non intellectuels ; mais si l'on pouvait s'assurer qu'il n'y a, dans la raison pure, rien qui autorise à douter de la morale et de la métaphysique, et qu'en étudiant mieux cette raison spéculative on peut en tirer une morale et une métaphysique *normales* à la pensée humaine, on acquerrait ainsi le moyen de les défendre contre toute attaque présente ou à venir, on pourrait se consoler que le savoir scientifique fût plus ou moins ce que disent les disciples de M. Blondel, ou même ceux de M. Bergson. Et quand on voit les penseurs les moins dogmatiques faire un usage si constant et quelquefois si brillant de la raison, n'est-on pas invité à proclamer, non seulement que l'intellectualisme est la véritable méthode, mais aussi qu'au fond jamais on n'en employa d'autre, et que les principes de l'action n'ont de valeur et même de sens que par leur intellectualité ? Au reste, si la véritable métaphysique était le spiritualisme leibnizien si en faveur aujourd'hui, Kant en serait-il moins grand pour cela ? Son monde des noumènes est celui de la liberté, donc de l'esprit ; et il n'y a pas si loin, en réalité du « symbolisme » leibnizien à l'« objectivisme » spécial de la *Critique de la Raison pure*. Cherchons *ce qu'il est normal à la pensée d'affirmer* : ce sera là la vérité, qui n'a pas d'autre définition

que celle-là. Et souvenons-nous que vouloir penser en dehors de la raison, c'est vouloir faire une chose qui est contradictoire ».

Cette conclusion est accompagnée d'une note, où je crois encore utile de relever les paroles suivantes : « Les Scolastiques actuels se réjouissent des « tendances objectivistes » que manifeste la philosophie contemporaine. Le fait qu'ils constatent est certain, mais il est certain d'autre part que leur *empirisme métaphysique* n'est point dans la ligne de ces tendances. Le phénomène pur ou la pensée pure, voilà, de plus en plus, les seuls points de départ possibles de la pensée philosophique, et lorsqu'on procède ainsi, on ne peut pas ne point pratiquer la méthode criticiste... Bref, il ne semble pas y avoir de place pour une Scholastique, même transformée, parmi les philosophies de l'avenir. »

Sans doute, cet arrêt de mort ne troublera pas beaucoup les Thomistes — on les a tués si souvent ! — mais ils feront bien de retenir quand même sur quel point, actuellement, on les croit vulnérables, et sur lequel, par conséquent, ils doivent être prêts à se défendre.

M.-TH. C.

REVUE BIBLIQUE

(Juillet 1902.)

Interpolations ou transpositions accidentelles ? R. P. CONDAMIN. — Faut-il admettre que nous avons le texte biblique à peu près sans altération, ou bien, en face de certaines difficultés exégétiques, faut-il admettre facilement des interpolations ? Entre ces deux solutions n'y a-t-il pas place pour une autre hypothèse ? Oui, répond le R. P. Condamin, et c'est l'hypothèse des transpositions accidentelles. « Entre les deux extrêmes, dit le Révérend Père, il y a place pour une saine critique. Qui se hâte de trouver des marques évidentes d'interpolation dans un style heurté, dans un récit décousu, dans des idées contradictoires, risque fort de ne point aboutir à une conclusion vraiment scientifique, faute d'avoir écarté d'autres hypothèses capables d'expliquer le phénomène peut-être plus simplement, par exemple, une lacune dans le texte, ou tel semblable accident de transcription. Voici le cas : quelques lignes d'un passage sont incompatibles avec leur entourage ; elles n'ont pas le caractère de glose ; leur suppression rétablit la suite du sens d'une façon tout à fait satisfaisante ; leur insertion dans un autre endroit y fait disparaître de même l'incohérence des idées ; leur style, leur rythme, sont là en désaccord, et ici en harmonie avec le contexte ; conclusion très probable : ces lignes ne sont pas l'interpolation volontaire d'un rédacteur maladroit ; elles ont dû s'in-

roduire à leur place actuelle par la distraction d'un copiste, ou par suite de quelque accident matériel arrivé à un ancien manuscrit. » Surtout en ce qui concerne les livres prophétiques, cette explication s'impose bien souvent. « Le livre d'Isaïe, par exemple, n'est pas une œuvre composée d'un seul jet, mais un recueil de ses prophéties prononcées dans le royaume de Juda, au cours de quarante années de ministère prophétique... Très vraisemblablement la collection dans l'ordre actuel n'a pas été faite par l'auteur lui-même, mais longtemps après... En tout cas, la transposition accidentelle de quelques lignes ici ou là, au cours de la formation du recueil, est une hypothèse qui ne saurait être repoussée *a priori*.

On trouve une indication de cette hypothèse dans les écrits de Jérémie. Les oracles du prophète sur les nations ne se suivent pas dans le même ordre dans le grec et dans l'hébreu. Or, « si, comme il est probable, l'ordre n'a pas été bouleversé par les traducteurs alexandrins eux-mêmes, cet ordre, dans leur exemplaire hébreu, se trouvait différent de celui que nous offre l'édition massorétique ; et nous aurions là un exemple très ancien de transposition. » On a même proposé, avec de fortes preuves à l'appui, la transposition de plusieurs chapitres du livre d'Esdras après le livre de Néhémie.

Si les transpositions de cette importance sont rares, il n'en est pas de même pour des passages de quelques lignes ou de quelques mots. Le Révérend Père en donne quelques exemples tirés des livres de Michée, d'Osée et d'Isaïe. Ce qu'il y a de particulièrement remarquable, c'est que les restitutions de texte proposées, outre qu'elles font disparaître l'incohérence qui résultait de la transposition fautive, donnent un nouvel appui à la théorie des chants prophétiques exposée déjà par le Révérend Père (*R. B.*, juillet 1901) et que nous avons signalée dans un précédent compte rendu. Sur six cas étudiés, cinq affectent la strophe alternante. Or, comme l'explique l'auteur : « Les strophes étaient distribuées entre deux chœurs, donc écrites probablement sur des feuillets distincts. Les strophes et les antistrophes, grâce à leur dimension et disposition symétriques, ont conservé assez facilement dans la transcription du recueil l'ordre primitif ; mais la strophe alternante, partagée entre les deux chœurs, a été plusieurs fois déplacée ou morcelée par des copistes qui ne connaissaient plus bien la structure et l'agencement des anciens poèmes. »

Si l'on s'étonnait de ces bouleversements que la critique fait subir au texte biblique, l'auteur répondrait : « La valeur des conclusions proposées est seulement celle des faits constatés et groupés : qu'on veuille bien juger ceux-ci en les prenant *ensemble*. L'accord de l'ensemble s'ex-

plique mal par une pure coïncidence. » D'ailleurs le Révérend Père nous engage à ne nous prononcer sur ses conclusions « qu'après un sérieux examen des textes, qu'il serait bon de faire sur une Bible hébraïque, un crayon rouge à la main ».

D. V.

CIUDAD DE DIOS

EL MATERIALISMO EN LA PSICOLOGIA CONTEMPORANEA, por el P. Marcelino Arnaiz. — Le P. Arnaiz nous annonce comme devant paraître prochainement un ouvrage intitulé : *Los fenomenos psicologicos*. Il en détache un chapitre, qu'il offre aux lecteurs de la *Ciudad de Dios*. C'est une page intéressante d'histoire de la philosophie, dans laquelle l'auteur nous montre comment, après avoir parcouru les diverses étapes du matérialisme, la psychologie expérimentale est arrivée, de nos jours, à une formule empirique, qui est la fidèle expression de la psychologie traditionnelle des écoles catholiques.

Le matérialisme a pour point de départ la théorie de l'*animal machine* de Descartes. Dédit, par une conséquence rigoureuse, des doctrines sensualistes de Condillac et de Locke, il a été présenté pour la première fois au XVIII^e siècle sous sa forme la plus brutale par La Mettrie dans son *Homme machine* et son *Traité de l'âme*. D'Holbach, Broussais, Cabanis et Priestley en furent les propagateurs. Mais ce matérialisme des encyclopédistes était plus littéraire que philosophique. Le vernis scientifique qui lui manquait lui fut donné vers le milieu du XIX^e siècle par quelques-uns des disciples d'Hegel, qui, dégoûtés des formules vagues du maître, voulurent convertir son unité transcendante en unité matérielle, et s'appliquèrent à la chercher dans la chimie organique, la physiologie et l'anatomie comparées.

L'ouvrage de Moleschott, *la Circulation de la vie*, contribua tout spécialement au crédit du matérialisme à cette époque. Résumant toutes les données scientifiques, le philosophe allemand crut pouvoir expliquer le secret de l'activité universelle. Selon lui, la nature est une, une aussi son activité; la matière et la force sont les éléments de tous les êtres; l'homme, dont l'organisme ne diffère pas de celui de l'animal, se résout comme tous les autres êtres organiques en quelques corps chimiques; la conscience est une variété spécifique de la force matérielle; la pensée, une transformation de la matière cérébrale. Présentée sous cette forme, la doctrine matérialiste eut de nombreux et chauds partisans; mais le succès ne fut pas de longue durée. Si les déclamations des philosophes

de l'Encyclopédie paraissaient trop innocentes, on trouva que le radicalisme de Moleschott, de Büchner et de Bauer déshonorait la science philosophique; et à leur matérialisme dogmatique et systématique a succédé un autre plus conforme à l'état d'âme de nos contemporains, plus en harmonie avec cette indifférence que l'on montre pour toute question qui sort du domaine des faits.

L'état intellectuel créé par le positivisme et le développement étonnant des sciences expérimentales ont amené les psychologues de la seconde moitié du XIX^e siècle à chercher, dans l'expérience extérieure et dans le fait physique, l'interprétation de tous les phénomènes de la conscience et de la vie. Ils ont déployé beaucoup d'ardeur, mais le résultat de leurs efforts n'a pas été heureux; ils sont demeurés pour la plupart matérialistes. Leur matérialisme n'est pas toujours le même, il est vrai. Les uns, systématiques et sectaires, n'étudient les faits extérieurs qu'avec leurs idées préconçues, et ne veulent voir dans les résultats de l'expérience que la réalisation de leurs hypothèses. Les autres procèdent avec plus de loyauté dans leurs investigations: ils ont soin de ne mépriser aucune des données de l'observation, et de ne pas aventurer des hypothèses jusqu'à ce que des expériences répétées les aient autorisées; relativement à la nature et au principe des actes psychiques, ils gardent un silence qui leur paraît prudent; ils pensent enfin qu'avec la direction exclusivement expérimentale, ils arriveront à constituer une nouvelle science psychologique fermée à toute dispute métaphysique; mais le vice de leur éducation philosophique et l'atmosphère qu'ils respirent les amènent à sympathiser avec les conclusions matérialistes.

Toutefois une évolution très marquée dans le sens spiritualiste s'opère parmi les premiers représentants de l'experimentalisme. Une étude plus impartiale et plus complète de la réalité leur fait reconnaître qu'une vraie psychologie doit admettre ces deux faits indiscutables: 1^o la compénétration mutuelle des phénomènes psychiques et physiques; 2^o l'irréductibilité des uns et des autres. Dans ces *Eléments de psychologie physiologique*, Wundt avoue que le matérialisme, aussi bien que le spiritualisme moniste et le dualisme de Platon, Descartes et Leibnitz, sont incapables de synthétiser les résultats de l'expérience. Seul l'animisme, qui suppose que les phénomènes psychiques gardent une connexion intime avec la totalité des phénomènes biologiques, et qui considère l'âme comme le principe de la vie, est conforme à l'expérience. Höffding, laissant de côté toute hypothèse métaphysique, et ne tenant compte que de l'expérience, est arrivé à formuler une synthèse psychologique empirique, qui traduit le principe fondamental de l'anthropologie aristotélico-scholastique. Selon lui, l'âme et le corps, la conscience et le cerveau, se développent comme

deux expressions distinctes d'un même être. « On ne me comprendrait pas, ajoute-t-il, si l'on croyait que nous n'admettons comme réel que ce qui est physique, et que nous considérons comme superflu ce qui est mental. Notre hypothèse ne dit pas cela, elle affirme seulement que cet être qui vit et occupe une place dans le monde extérieur des corps est le même qui apparaît en son for intérieur sous forme de pensée, de sentiment et de volition. La sensation que j'éprouve à un moment donné correspond à tel état de mon cerveau, *parce que c'est un seul et même être qui agit dans la conscience et dans le cerveau.* » Ces dernières paroles soulignées par l'auteur n'expriment-elles pas le fait fondamental de l'anthropologie, tel que saint Thomas l'a emprunté à Aristote : l'âme et le corps ne constituent pas deux êtres agissant de concert, mais un seul être.

C. P.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Cours de Philosophie, Volume II. *Ontologie ou Métaphysique générale*, par D. MERCIER, directeur de l'Institut supérieur de Philosophie à l'Université de Louvain, membre de l'Académie royale de Belgique. 3^e édition revue et considérablement augmentée, grand in-8°, ix-580 pages. (Louvain et Paris, Alcan, 1902.)

L'ouvrage dont nous abordons la recension a une portée considérable. Malgré la forme du manuel qu'il emprunte à dessein, dans le but de rendre service à l'enseignement scolaire, il est véritablement une œuvre philosophique, puissante et originale.

La caractéristique de l'Ontologie de M^{re} Mercier consiste dans l'union harmonieuse de données traditionnelles bien comprises et approfondies, avec un souci constant de modernité du meilleur aloi. C'est déjà être moderne (n'en déplaise à l'arbitre des élégances littéraires qu'est le R. P. Brucker, *Études*, 5 sept. 1902, p. 611) que de rompre avec de solennels usages et de livrer en langue française cette métaphysique scolastique, dont les formules latines demeurent souvent incomprises et partant inefficaces, lorsqu'elles ne sont pas dédaignées comme de pures logomachies. Mais c'est l'être davantage, et c'est faire œuvre nécessaire, et salutaire autant que neuve, que de faire prendre contact à cette vieille métaphysique, *antiqua non antiquata*, avec les systèmes, les positions intellectuelles les plus récentes et les plus variées. Or, c'est ce que

M^{re} Mercier ne cesse de réaliser d'un bout à l'autre avec une maîtrise qui montre jusqu'à quelle profondeur il est entré dans la connaissance exacte de l'enseignement traditionnel et de la philosophie contemporaine.

S'agit-il de déterminer l'objet de la métaphysique, *l'Être*, c'est en présence des préjugés agnostiques qu'évolue la thèse du professeur (p. 11-23). Il quitte un instant la pensée contemporaine dans l'analyse de la notion de substance première, de l'existence et de l'essence, de l'être possible, mais c'est pour rechercher, dans trois chapitres de critique textuelle, sincèrement objective, l'origine de la doctrine thomiste dans la doctrine d'Aristote, ce qui est bien une autre manière d'être moderne (p. 29-60). D'ailleurs, à propos du fondement de la possibilité intrinsèque, M^{re} Mercier revient aussitôt à sa préoccupation constante, *nova et vetera*. Successivement, l'exemplarisme platonicien, le volontarisme, le point de vue cartésien, la doctrine libertiste de M. Sécretan sont étudiés en présence de la théorie scolastique et contribuent à son intelligence.

Il ne faut pas croire que ce modernisme du point de vue soit obtenu aux dépens de la solidité des informations métaphysiques. On trouvera traitées à fond toutes les questions qui sont le sujet de la métaphysique traditionnelle : principe d'individuation (avec regard sur la théorie biologique de l'individu-colonie), unité de l'être concret, distinction de l'essence et de l'existence (admise par l'auteur et prouvée en fort bons termes), question de la subsistance et de la personne. La substance première se trouve ainsi complètement analysée dans un esprit qu'un thomiste déclarera excellent, et avec une clarté telle que, malgré la brièveté des preuves, celles-ci impressionneront vivement ceux qui sont tentés de laisser aux spécialistes en fait de scolastique l'intelligence de ces questions réputées insolubles (p. 61-143).

Nous n'avons jusqu'ici mis à contribution que la première partie de l'ouvrage, celle qui concerne *l'Être*. Une deuxième partie traite des propriétés transcendantales de l'Être : unité, vérité, bonté ; une troisième partie s'occupe des êtres ou des principales divisions de l'Être. Prédicaments, acte et puissance, être créé et incréé, signification analogique de la notion d'être ; une quatrième partie traite des *causes des êtres* : causes finales, efficientes, formelles, finales, considérées d'abord en elles-mêmes (p. 413-500), puis dans leurs relations, enfin dans leur effet : l'ordre de la nature (p. 505-577).

Nous ne pouvons suivre l'auteur dans le développement de toutes ces théories. La simple lecture de la table des matières constitue à cet égard le plus suggestif des programmes. Nous en détachons les énoncés qui nous ont semblé entrer davantage dans le fond des questions. Au sujet de l'Unité : un paragraphe sur la genèse de la notion de multitude

(p. 155-159) auquel il faudra joindre un autre paragraphe où la différence entre le nombre et la multitude est remarquablement mise en lumière. On y rencontrera réunis des renseignements très utiles pour le commentaire de la question XI de l'unité de Dieu, de la question XXX et de la question L de la Pluralité des personnes divines, de la multitude des anges. Car c'est, pour le dire en passant, l'un des avantages de cet ouvrage qu'il ne sera pas moins utile aux Théologiens (qui ne se contentent pas de répéter les formules de saint Thomas, mais entendent les revivre intellectuellement), qu'aux philosophes. Plus loin, une bonne défense de la vérité ontologique contre le subjectivisme scientifique contemporain, spécialement des métagéomètres (p. 196-208), et contre l'exemplarisme platonicien. — Nous craignons, il est vrai, d'avoir retrouvé dans la notion de la vérité ontologique et de la vérité logique une conception du jugement que la *Revue Thomiste* a autrefois combattue et qui ne nous semble pas en harmonie avec le donné traditionnel de notre philosophie (p. 214). Mais le peu d'étendue donnée à cette question dans le présent ouvrage montre qu'elle ne saurait y engendrer de plus grave dissentiment. De même, en ce qui concerne la notion propre du Bien, si la différence entre le bien et l'être est nettement saisie (p. 229), nous n'avons pas rencontré dans le paragraphe 116, p. 117, une description de la genèse du Bien qui nous satisfasse complètement. Sans doute, la bonté proprement dite est en raison directe de la perfection, mais ce n'est pas à l'influence de causes efficientes *extérieures* (p. 227) sur les puissances réceptives de la nature qu'est dû l'état de perfection d'un être, mais à l'apparition *dans cet être* de la vertu causatrice. (Cf. I P., q. 5, art. 1, ad 1.) C'est lorsqu'un être est devenu efficient qu'il est parfait (*operari est perfecti*); la bonté, essentiellement finalisatrice (*bonum est id quod omnia appetunt*) se déduit de la perfection de l'être qui est en état de causer par ce raisonnement très simple : tout agent produit de soi un semblable à soi; or la fin d'un effet semblable à sa cause est la vertu qui le cause; donc, tout agent est naturellement fin de l'être qu'il engendre (du patient). (I P., q. 3, a. 3.) C'est ainsi que la qualité de désirable se rattache à la perfection, qui échoit à un être en raison de sa qualité de cause efficiente. Le bien a donc comme structure intérieure : l'être ou la nature, la vertu efficiente, la raison propre de bien qui suit à la perfection inhérente à la vertu efficiente. Les efficiences extérieures interviennent assurément dans le développement de la perfection d'un être, mais elles ne sont pas la racine de sa perfection et par suite de sa bonté. A part cette obscurité, la notion du Bien est remarquablement exposée dans cette section : M^{sr} Mercier n'a pas donné un seul instant dans cette inacceptable idée de Vasquez qui voit le bien dans la con-

venance intérieure des choses, idée à laquelle l'illustre Petau s'est cru obligé de donner dans ses *Dogmata theologica*, l'appui de son érudition patristique, et qui n'est, en réalité, qu'un *idolon tribus*. Il ne lui accorde même pas une mention. — Avant de quitter la question du Bien, signalons le paragraphe 124, très fouillé, sur la relation de causalité efficiente accidentelle qui intervient entre le bien et le mal.

Dans la troisième partie, la question de la substance (p. 261-304) donne lieu à une intéressante discussion du phénoménisme et de la notion cartésienne et spinoziste de la substance. Parmi les accidents, M^{re} Mercier n'entend traiter que de ceux qui conviennent à l'être en tant qu'être. C'est ainsi qu'il renvoie à la physique, la quantité, le temps et le lieu qui ont trait à l'être mobile. Soit! — La réalité de la relation prédicamentale est affirmée en face des conceptions idéalistes; sa coexistence à l'absolu en face des théories relativistes modernes. Les deux états de l'être, acte et puissance, sont déduits rigoureusement de l'état de changement, dégagés de leurs fausses interprétations, de la confusion, par exemple de la puissance avec la possibilité, mis en regard des théories négatrices, celle de Descartes par exemple. Cet exposé est couronné par la réfutation de l'idée de multitude infinie et l'affirmation de l'Acte pur, condition nécessaire de la contingence des Êtres. La signification analogique de la notion d'être est brièvement traitée: nous nous demandons si la place de ce petit exposé n'eût pas été en tête même de la troisième partie. Il eût jeté une singulière lumière sur les diverses divisions de l'être.

Nous signalerions dans la quatrième partie, *Des Causes*, les mêmes qualités d'exactitude, d'objectivité traditionnelle et de souci de la modernité, si nous n'étions attirés spécialement par son chapitre quatrième, chapitre très original, très neuf, en même temps que des mieux justifiés. Il a rapport à l'ordre de la nature. Une première section nous initie à la notion d'ordre, — son existence, ses causes, ce que prouve l'ordre. (Intéressant paragraphe sur la théorie mécaniciste du hasard et le calcul des probabilités, p. 518.) Deux autres sections traitent de la perfection et du Beau, notions qui se rattachent, selon l'auteur, à la notion d'ordre. Cette dernière section, métaphysique du Beau et du sentiment esthétique est le joyau de l'œuvre. Tel un monument, puissant et proportionné qui laisserait éclater au suprême sommet de son déploiement l'éclat d'une coupole.

En résumé, nous sommes en présence d'une œuvre complète, — d'esprit et de doctrine traditionnels, — mais de facture moderne. Elle s'impose à la lecture de tous les philosophes, y compris des adversaires de nos points de vue et de nos solutions.

Je ne doute pas que certain critique récent, dont je tairai le nom, ne lui

trouve un autre mérite que celui d'appartenir à une philosophie particulièrement estimée de Léon XIII.

C'est la première fois, croyons-nous, que la Métaphysique thomiste est présentée sous un jour aussi capable d'impressionner le lecteur contemporain. A ce titre, ce livre est tout au moins un document de premier ordre. Nous lui souhaitons le succès qu'il mérite.

FR. A. GARDEIL.

Histoire des Maîtres Généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs, par le R. P. MORTIER des Fr. Pr. Tome I (1170-1263) (1 vol. in-8°, 684 pp.). Paris, Piccard, et chez l'auteur à Flavigny-sur-Ozerain (Côte-d'Or); 10 fr.

Après avoir fait une première fois œuvre d'historien et présenté au public un magnifique volume sur *Saint-Pierre de Rome*, le R. P. M. a étudié un autre édifice construit non plus avec des pierres inanimées, mais avec des âmes vivantes : l'Ordre des Frères Prêcheurs, étudié dans la suite et l'œuvre de ses Maîtres Généraux.

On pourrait être tenté de croire à une simple systématisation et à un simple exposé suivi de choses déjà dites, et nous concédons que tout le monde ou à peu près peut savoir que saint Dominique a fondé l'Ordre dans des circonstances et pour un but généralement connus... Mais, même pour ceux qui se croient un peu au courant, que de révélations intéressantes et instructives déjà dans ce premier volume, qui reprend un sujet mainte et mainte fois exposé pourtant. Un rapide coup d'œil suffit à s'en convaincre.

Voici avec les cinq premiers Maîtres Généraux, saint Dominique, le Bienheureux Jourdain de Saxe, saint Raymond, Jean le Teutonique, le Bienheureux Humbert de Romans, l'Ordre qui se fonde, se développe, s'organise.

Saint Dominique a-t-il institué le Rosaire ? Une réponse très originale met d'accord la tradition affirmative et les documents unanimes à lui attribuer « une nouvelle méthode de prédication », origine première du Rosaire.

Une thèse, nouvelle aussi, définit le caractère fondamental de l'Ordre et montre que le Dominicain est un « chanoine régulier prêcheur », à l'encontre de la théorie qui en voudrait faire un religieux hybride, moitié moine, moitié apôtre.

L'œuvre personnelle de saint Dominique est mise en pleine lumière. Il a été novateur dans la constitution même de son Ordre, lui donnant pour fin la prédication universelle, pour fonction l'étude, pour principe d'action la dispense. Novateur aussi dans le gouvernement, calqué sur celui de l'Église et — de même que celui-ci se compose de la hiérarchie : pape, évêques, curés, — constitué par le triple pouvoir subordonné du Maître

Général, des Provinciaux, des Prieurs. Novateur enfin dans un constant appel au Saint-Siège, jetant ainsi les bases du droit nouveau des Ordres actifs.

Sous Jourdain de Saxe, la législation s'établit. Saint Raymond, sans délaisser son Ordre, peut encore fonder l'Ordre de la Merci. Enfin, sous le Bienheureux Humbert, après la lutte pour la vie soutenue contre les maîtres séculiers de l'Université de Paris, l'Ordre s'organise définitivement. Très neuf, l'aperçu sur les prédicateurs et leur distinction en « prédicateurs *terminaires* » et « prédicateurs généraux ». Originale et intéressante, la reconstitution d'un couvent dominicain au XIII^e siècle ; on le voit revivre avec la disposition des lieux réguliers, la description des coutumes et usages, l'étude des ressources suffisantes à soutenir de pareils établissements.

Il ressort donc, nous semble-t-il, que l'ouvrage présente un réel intérêt de *nouveauté*. Et même, pour les choses moins nouvelles, n'est-ce pas les renouveler que de les présenter non plus dans une vue fragmentaire, mais dans une vue d'ensemble ; non plus à un moment de leur évolution, mais dans cette évolution même ?

N'oublions pas que l'auteur a voulu faire œuvre d'historien, et donc de critique. C'est une histoire puisée aux documents — la bibliographie qui suit chaque chapitre en témoigne — et aux documents primitifs, dont beaucoup d'inédits. Et à ceux que cet intérêt purement historique et scientifique toucherait moins, disons que le livre est écrit d'une plume exercée, alerte, élégante, qui sait amener le mot qui peint ou même qui pique et l'anecdote qui déride. Tous ceux enfin qui sont attachés à l'Ordre dominicain sauront gré à l'auteur d'avoir entrepris cette belle œuvre et lui souhaiteront de la mener à bien.

FR. J.-D. FOLGHERA.

Essais de critique et d'histoire de philosophie, par S. KARPPE, docteur ès lettres, 1 vol. in-8°, de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. (Paris, Félix Alcan.)

Les études qui constituent ce volume portent les titres suivants : *Philon et la Patristique*. — *Des Idées autour du Christianisme naissant*. — *Maïmonide et Spinoza*. — *Le « juste Milieu » dans Maïmonide*. — *La « Nécessité » chez Averroès et Spinoza*. — *Monothéisme et Monisme*. — *Richard Simon et Spinoza*. — *Herder, précurseur de Darwin*. — *Le Spinozisme de Gœthe*.

Ces titres seuls marquent assez clairement quels sont la variété et l'intérêt de l'ouvrage, quels éléments nouveaux il apporte notamment pour cette partie de l'histoire des idées qui a été peu élaborée jusqu'à ce jour, parce qu'elle implique à la fois des connaissances précises d'orientalisme

et de philosophie grecque... Pour la première fois aussi, la part respective de Richard Simon et de Spinoza dans les origines de la critique biblique est mise en lumière. Enfin l'étude sur Herder ajoute un précurseur nouveau et très important à la série des précurseurs de Darwin déjà établis comme tels.

Le livre contient un bon nombre d'assertions qui seront contestées; mais on ne contestera pas qu'il soit suggestif.

Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, publié par le R. P. dom Fernand CABROL, bénédictin de Solesmes, prieur de Farnborough (Angleterre). — Premier fascicule. — (Letouzey et Ané, Paris.)

Nous sommes heureux d'annoncer et de recommander aux lecteurs de la *Revue Thomiste* le nouveau dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie. La mode est aujourd'hui aux dictionnaires : il ne faut pas s'en plaindre, ce genre de publication présentant le grand avantage de grouper autour d'une matière scientifique les noms qui font autorité dans cette matière, de leur permettre d'en fouiller les parties multiples et de nous donner, de cette façon, une série de monographies achevées où nous sommes assurés de trouver sans effort, dans une vue d'ensemble précise et complète, le résultat définitivement acquis.

Ce nouvel ouvrage vient admirablement compléter le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, et le *Dictionnaire de théologie* du regretté abbé Vacant. Les théologiens et les exégètes doivent tenir grand compte, dans leurs études, des monuments archéologiques et liturgiques; la théologie positive, en particulier, trouve dans ces monuments ressuscités, rendus vivants, replacés avec leur caractère et leur signification, dans le milieu et à l'époque qui les ont vu surgir, une des sources principales de ses conclusions. Cependant ce n'est point là l'objet propre, « formel », de l'Écriture ou de la théologie. Il importe donc, dans l'intérêt même du progrès de ces sciences, que chacune reste dans le domaine qui est le sien, laissant aux sciences voisines et connexes, le soin de leur préparer et de leur fournir les matériaux qu'elles doivent utiliser pour leur propre construction. La théologie, par exemple, ne fera que gagner à tous les points de vue, si, au lieu de se perdre dans les recherches ou les discussions parfois méticuleuses mais nécessaires pour la reconstitution des documents, elle n'accepte ces documents que soigneusement préparés à l'avance par des érudits et ne les étudie qu'en vue d'établir le lien qui les rattache à son objet et pour fonder ses conclusions spéciales. C'est justement ce travail préparatoire, si important, fait sur les sources, qui caractérise le nouveau dictionnaire et qui en rend la publication si opportune.

Il est publié sous la direction du R. P. dom Cabrol dont le nom est trop connu de nos lecteurs pour que nous leur parlions de cette science étendue, de cette sûreté d'information, de cette richesse d'érudition, de cette largeur de vues enfin, dont ses œuvres portent la trace frappante, et qui l'ont mis au premier rang des historiens ecclésiastiques et des liturgistes. Si la grande autorité de ce nom ne nous suffisait pas, nous n'aurions qu'à parcourir la liste des collaborateurs qui lui apportent leur concours, pour être assuré à l'avance, que l'ouvrage par eux entrepris présentera toutes les garanties que l'on est en droit d'exiger quand il s'agit d'un travail d'une telle importance.

Le premier fascicule (in-4°, 288 col.) vient de paraître et contient une série d'articles, à partir du symbole chrétien $\alpha\text{-}\omega$ jusqu'à ce mot : *accusations contre les chrétiens*. L'ouvrage complet formera environ quatre volumes.

On ne peut mieux définir, me semble-t-il, d'une façon générale le caractère de ces études et la méthode employée par leurs auteurs qu'en citant, à la suite de l'un d'eux (1) ces paroles de Fustel de Coulanges qui en forment en quelque sorte le programme : « L'histoire, dit cet écrivain (2), n'est pas l'art de dissenter à propos des faits : elle est une science dont l'objet est de trouver et de bien voir les faits. Seulement il faut bien entendre que les faits matériels et tangibles ne sont pas les seuls qu'elle étudie. Une idée qui a régné dans l'esprit d'une époque a été un fait historique. » C'est bien cela. Lisez un article quelconque de ce premier fascicule ; vous constaterez en effet que la documentation est d'une richesse inouïe, que tous les faits connus sur la matière sont cités, étudiés, disséqués, classés. Vous remarquerez en même temps, non seulement dans les articles qui ont plus spécialement un caractère historique, mais même dans ceux qui ne contiennent guère que de l'érudition pure, la préoccupation constante de s'élever au-dessus du fait matériel et brut, du document mort ; vous y verrez le souci de placer ce fait ou ce document dans la série liée des faits multiples qui forment la trame de l'histoire, de le revêtir de la signification vivante qu'il a eu à l'origine, de lui restituer enfin sa véritable portée en le rattachant à la synthèse des quelques idées générales qui ont donné à une époque sa physionomie propre par leur maîtrise souveraine sur les esprits.

Dans ces études si fouillées pourtant, l'esprit ne s'égare jamais à travers le dédale d'une érudition nécessairement compliquée. L'auteur vous conduit à travers tous les méandres de ce labyrinthe un peu déconcertant

(1) Art. *Accusations contre les chrétiens*, col. 266.

(2) *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France*, t. I, p. 169.

qu'est parfois pour des esprits à tournure plutôt synthétique, la science des vieux textes et des vieux monuments : il n'en omet aucun ; mais il les éclaire toujours d'une lumière qui communique de l'intérêt aux moindres détails, qui vous en montre les rapports mutuels et qui vous permet d'élever de temps en temps vos regards sur l'ensemble et d'en admirer l'étendue et les proportions. Ce n'est pas un mince mérite à une époque d'engouement quasi universel pour la « critique », où l'on rencontre parfois des savants très peu pourvus d'esprit philosophique et d'idées universelles, qui bornent toute leur activité scientifique dans la dissertation froide et aride de menus détails et qui ne s'élèvent que rarement jusqu'aux conceptions générales, seules capables de fonder la science et de la rendre vivante, intéressante et utile.

Il n'en est pas de même ici. Parcourez par exemple le premier article sur le symbole chrétien $\alpha\text{-}\omega$, ou bien l'étude sur les *Abbayes* ou encore le travail si savant et si curieux à la fois sur les *Abrosax*, ces étrangères et mystérieuses représentations, à forme plus ou moins cabalistique, des systèmes compliqués et multiples du gnosticisme ; jamais vous n'aurez l'impression d'un travail de dilettantisme raffiné, de ce dilettantisme spécial des « savants » qui se trouvent suffisamment récompensés de leurs efforts et de leurs investigations par le plaisir qu'ils éprouvent à remuer la poussière des vieux monuments, et qui, en fait, ne semblent voir d'autre utilité dans la science — dans leur science — que cette fine délectation intellectuelle. Quand vous aurez lu tous les articles du premier fascicule, vous aurez déjà des idées générales très nettes, très précises et très riches sur la liturgie ancienne, sur le christianisme primitif, sur le paganisme, sur les rapports de l'un ou de l'autre, sur la formation progressive des institutions ecclésiastiques, etc...

Nous louons donc sans réserve la partie déjà parue du Dictionnaire : elle fait très bien augurer du reste. En terminant nous formulons seulement le vœu que ce travail ne marche pas avec une lenteur trop désespérante.

M.-FR. C.

Le Livre des Juges, par le P. LAGRANGE, in-8, XLVIII — 338 pages.
(Lecoffre, Paris, 1903.)

Il faut louer, tout d'abord, la composition matérielle de ce livre, à la fois logique et pratique, et si c'est une qualité précieuse en toute sorte d'ouvrages, elle l'est spécialement dans un Commentaire.

L'introduction comprend six chapitres, qui disent tout le nécessaire, avec netteté et sobriété. Le chapitre II, consacré à la critique textuelle, n'est pas l'un des moins remarquables. L'auteur apprécie avec justesse la

valeur respective du texte massorétique et des Septante. « Aucun critique n'en est plus aujourd'hui à soutenir l'intégrité absolue du texte hébreu. Il serait facile de prouver, par de nombreux exemples, qu'il est inférieur au texte que le premier traducteur grec avait sous les yeux... », p. xvi. Le problème c'est de retrouver le texte primitif des Septante. En effet, la version grecque, pour le Livre des Juges, en particulier, « nous est parvenue sous deux formes très distinctes ». L'une est représentée spécialement par le manuscrit Alexandrinus (A), l'autre spécialement par le manuscrit Vaticanus (B). Au sentiment très motivé de l'auteur et qui est aussi celui de Lagarde et de Moore, « il ne peut plus être douteux que ce texte (A) ne représente l'Ancienne et primitive traduction grecque, quoique plus ou moins altérée pour être rapprochée de l'hébreu », p. xvii. Quant à B, il y voit un remaniement systématique de l'ancien fond des Septante en vue de l'harmoniser avec le texte massorétique. « Cependant B pourra aussi avoir conservé de bonnes leçons... Pour le choix des variantes, on devra toujours envisager la situation sous toutes ses faces », p. xix. Ainsi précédée d'un examen scientifique des documents, la critique textuelle de l'auteur s'exerce en pleine lumière, avec autant d'objectivité diplomatique que de perspicacité.

Le chapitre III intitulé : Critique littéraire, avec les articles qui traitent le même sujet dans l'intérieur du Commentaire, ne manquera pas d'attirer l'attention et le mérite. Le Révérend Père se prononce nettement pour la multiplicité d'auteurs. Cette hypothèse se présente, à son avis, comme la seule explication suffisante de la complexité des éléments dont se compose le Livre des Juges et de la manière dont ils sont soudés les uns aux autres. D'autre part, remarque-t-il, « dès lors que nous reconnaissons un auteur-rédacteur inspiré, rien n'empêche de rechercher ses sources et d'admettre avec le P. de Hummelauer qu'il les a reproduites sans y faire de changements substantiels », p. xxv. Et, en effet, l'on ne voit pas en quoi ce mode de composition répugne à l'inspiration.

L'analyse critique conduit le Révérend Père aux résultats suivants. La seconde introduction II, 6-III, 6, l'histoire d'Othoniel, les cadres de l'histoire des grands juges, les petits juges, appartiennent à un auteur que le Révérend Père appelle le rédacteur deutéronomiste à cause de son affinité avec le Deutéronome. L'histoire d'Ehoud et celle de Samson sont d'un écrivain qui appartient à la même école que l'historien jahviste du Penta-teuque; celle de Debora est attribuée à l'Elohiste; celles des autres grands juges appartiennent en commun au Jahviste et à l'Elohiste, sans que l'on puisse toujours préciser dans le détail ce qui revient à chacun d'eux.

Donc, « au début, deux groupes d'histoires, l'une racontant les épisodes

des guerres de Jahvé, d'un style plus populaire (J), l'autre traçant d'une manière suivie l'histoire religieuse de Josué à Samuel (E)..... Le mélange suppose nécessairement un rédacteur (R^{je}). Il aurait pu être fait par celui qui a encadré les histoires, mais on ne reconnaît nulle part ses liaisons plus extérieures.....

Il y avait là un enseignement tout formé sur le secours donné par Dieu à son peuple..... On pouvait seulement exprimer cette pensée plus fortement et, en prenant pour base la solidarité de tout Israël, appliquer à toute la nation les leçons particulières qu'avaient reçues ses différentes tribus... Cet universalisme est l'œuvre du rédacteur deutéronomiste (R^d)..... Tel qu'il était, le *Livre des Juges* formait une unité avec son enseignement propre. Mais lorsqu'on voulut le ranger à sa place dans la série des ouvrages qui contenaient l'histoire entière du peuple de Dieu, il put paraitre opportun de le faire précéder d'une préface qui donnerait un tableau général de la situation au moment où commence le livre..... Ce fut probablement à cette même occasion qu'on termina le livre par les deux appendices demeurés parmi les anciens monuments de la littérature nationale..... C'est la dernière rédaction, celle de l'auteur inspiré de tout le livre. Que s'il fallait indiquer des dates, nous ne verrions aucune raison de faire descendre la rédaction de l'Elohiste plus bas que le règne de David, et nous en disons autant du Jahviste..... Du rédacteur qui les a unis, nous ne pouvons rien dire..... Le rédacteur deutéronomiste est naturellement postérieur à la promulgation solennelle du Deutéronome en 621. Quelle que soit la date de sa composition, le D. n'a profondément influencé la littérature qu'après Josias. Si la dernière rédaction répond vraiment au besoin de classer les Juges à leur rang dans la grande série des histoires..... elle pourrait être placée au temps d'Esdras » pp. xxxiv et s.

Ce sont là, croyons-nous, et c'est aussi le sentiment du R. P., des résultats approximatifs et perfectibles, mais ils ne sont pas arbitraires. Ils représentent un effort vigoureux et bien conduit pour éclaircir le problème, d'ailleurs réel, de la composition du livre des Juges. Tels quels, ils rendent déjà d'éminents services à l'exégèse et à la critique historique.

Car il y a lieu, avec les précautions que comporte son caractère sacré, d'appliquer au *Livre des Juges* les règles de la critique historique. Il suffit, pour s'en convaincre, de comparer avec l'histoire de Josué, la première introduction de notre livre, où les faits sont présentés d'une manière si différente. La critique historique du R. P., chapitre iv, nous paraît soucieuse de sauvegarder la nécessaire vérité de l'histoire, inspirée autant qu'avisée, quand elle définit le caractère et trace les limites de cette vérité historique. Son grand principe est celui-ci : « C'est une manière d'écrire l'histoire qu'il faut interpréter selon ce qu'elle prétend être elle-même »,

p. xxxvii; « ... nous ne devons pas mettre notre conception de l'histoire et de l'histoire sacrée à la place de celle des auteurs inspirés », p. xxxviii. Et, comme règle pratique, « ... l'étude littéraire elle-même n'est pas inutile pour nous fixer sur l'intention des écrivains et sur ce qu'ils entendent enseigner », p. xxxvii.

L'on arrivera, sans aucun doute, à formuler sur ce sujet délicat des règles plus complètes et plus précises que celles de l'auteur. Il faut remarquer, d'ailleurs, qu'il n'entend pas traiter la question dans toute son étendue, et que ce n'était pas le lieu. Mais ce qu'il ne semble pas que l'on puisse contester, c'est qu'il pose bien le problème, qu'il indique de quel côté il faut en chercher la solution, et qu'il trace les premiers et sûrs linéaments de cette solution. Sur ce point comme sur les autres, le R. P. nous paraît s'inspirer du véritable esprit de la tradition catholique.

Nous ne pouvons entrer dans l'examen détaillé du Commentaire lui-même. Il est sobre et précis, la traduction claire et distinguée, sans prétentions littéraires. L'auteur a été bien servi par la connaissance personnelle et approfondie qu'il a de la Palestine. Le côté topographique de son commentaire est spécialement autorisé.

En résumé, c'est un livre remarquable, composé, au jugement d'une haute personnalité romaine, dans un excellent esprit catholique et scientifique. Et puisqu'il s'annonce comme le premier volume d'une série de commentaires, l'on ne peut que faire des vœux pour la publication suivie de la série entière.

A. LEMONNYER, O. P.

Le Christ Jésus. — Instructions d'apologétique, par M. l'abbé DÉSERS, curé de Saint-Vincent-de-Paul. (Paris 1901. Poussielgue.)

Ce n'est pas là un traité de théologie, encore moins un ouvrage d'exégèse ou de critique biblique. Ce sont, réunies en livre, des instructions d'apologétique qui ont été prononcées devant un auditoire de paroisse parisienne. Il y en a vingt que l'auteur, dans la table des matières, a groupées sous ces titres. — État de la question; — Les Sources historiques de la vie du Christ; — La Personne du Christ; — Les Idées du Christ; — Puissance miraculeuse du Christ.

C'est, d'après les Évangiles, une étude et une apologie sommaires de la personne du Christ et de son activité. L'étude est sérieuse; l'apologie loyale et avisée. Les Évangiles sont appréciés et interprétés, les faits qu'ils relatent, formés en arguments, par un bon sens éclairé et aiguisé et dont l'autorité, dans son ordre, s'impose aux plus difficiles. Les objections courantes de la bourgeoisie parisienne, que le prédicateur rapporte

dans les termes mêmes où il les a entendues, ont une saveur de terroir qui rend témoignage à leur origine. La discussion a cette courtoisie supérieure qui n'a pas besoin d'atténuer la vérité.

Les instructions où cette apologétique est développée sont d'une brièveté admirable, nettes, vives, dans une langue aisée et simple où les expressions de la conversation entrent facilement et sans rhétorique aucune. Enfin l'amour du pasteur pour les âmes dont il a la charge n'y est pas moins sensible que le souci de la vérité. C'est de la bonne prédication et moderne.

A. L.

Sentimentalisme et formalisme, par Mgr BONOMELLI, évêque de Crémone ; traduction de M. l'abbé Ch.-Armand Begin. Un volume in-12, broché. (Vic et Amat, Paris.)

L'éminent évêque de Crémone se propose dans ce petit ouvrage de signaler et de combattre deux erreurs opposées au point de vue de la pratique de la religion : *le sentimentalisme*, qui dédaigne les lumières de la *raison*, ne reconnaît point d'*autorité* extérieure, mais prend le *sentiment* comme guide unique, comme seule loi dans la recherche de la vérité ; *le formalisme*, qui ne considère que *le corps* de la religion, qui se borne aux pratiques purement *extérieures*, qui n'est au fond qu'un *matérialisme*. Sentimentalisme et formalisme sont deux extrêmes qu'il convient également d'éviter, parce que l'un et l'autre faussent et détruisent d'une façon différente l'essence même de la religion. Mgr Bonomelli conduit son argumentation avec précision et clarté, et on a plaisir à le voir flageller deux erreurs qui sèment tant de ravages dans toutes les classes de la société.

E. L.

Vient de paraître : *Agenda 1903* (1^{re} année) à l'usage des *Experts, géomètres et régisseurs*, par P. FAVRE, docteur en droit, expert géomètre, et H. GODIVIER, architecte-géomètre, lauréat de la Société des agriculteurs de France. Pratique manuel de poche, édition bijou, reliure toile. — Siraudau, éditeur à Angers. Prix 2 fr. 50, franco, 3 fr.

TABLES DES MATIÈRES

DU VOLUME X

1902

I. — TABLE ALPHABÉTIQUE ET IDÉOLOGIQUE DES ARTICLES DE FOND

A

Amérique (La philosophie en) depuis les origines jusqu'à nos jours. R. P. Becelaere :

I. Avant-propos, p. 91.

II. La période coloniale, p. 204.

III. L'influence écossaise, p. 443.

IV. L'influence allemande, p. 577.

Ange (L') et les Théophanies dans la Sainte Ecriture, d'après la doctrine des Pères.

R. P. dom Legeay, p. 138, 405 et...

Assomption (La Définitivité de l') de la Très Sainte Vierge. R. P. dom Renaudin
(suite et fin), p. 21 et 182.

D

Devoir (L'idée du) dans la morale d'Aristote. Abbé Farges, p. 77.

E

Enfant (Psychologie de l') en Amérique. R. P. Van Becelaere, p. 701.

F

Foi (La notion de la). R. P. Hugon, p. 159.

G

Gouvernement (La Pensée de saint Thomas sur les diverses formes de). R. P. Montagne, p. 282.

Grâce (De la) suffisante. R. P. Guillermin, p. 47, 377 et 653.

M

Mater divinæ gratiæ. R. P. Hugon, p. 425 et 521.

Milliatome (Le). G. D., p. 597.

O

Oxford (A l'Université d'). R. P. Sertillanges, p. 574.

P

Probabilisme (La position du) dans l'Eglise catholique. R. 1

— *(Les dangers du)*. R. P. Mandonnet, p. 503.

— *Encore le décret d'Innocent XI*. R. P. Mando

Probabilismo (de Gemino) licito. R. P. dom M. de Caigny,

— — — R. P. Wouters, p. 697.

Probabilité (De la valeur des théories sur la) morale. R. P.

Positive ou spéculative. R. P. Coconnier, p. 629.

S

Saint-Esprit (L'œuvre du). Abbé de Bellevue. R. P. Froge

Supernaturel (Le). R. P. Mercier, p. 125, 302 et 542.

Suaire (La question du Saint) de Turin. Le linceul du Christ

T

Théologie (Chronique de) littéraire. Claude des Roches, p.

II. — TABLE ALPHABÉTIQUE DE LA BIBLIOGRAPHIE

A

- Arnaiz (M.).** El materialismo en la psicologia contemporanea (art.), p. 733.
Arthus (M.). Eléments de physiologie (vol.), p. 617.

B

- Barthier (R. P.).** La perfection chrétienne et la perfection religieuse, d'après saint Thomas d'Aquin et saint François de Sales (vol.), p. 626.
Battandier (Mgr). Annuaire pontifical pour 1902 (vol.), p. 124.
Bellevue (De). L'Œuvre du Saint-Esprit et la sanctification des âmes (vol.), p. 244.
Bernies (V.-L.). Spiritualité et immortalité (vol.), p. 108.
Bertrand. Vie de Henry de Béthune, arch. de Bordeaux (vol.), p. 474.
Besse (Dom). D'où viennent les moines (vol.), p. 622.
Blanc (Elie). Répertoire bibliographique des auteurs et des ouvrages contemporains de langue française ou latine (vol.), p. 623.
Bonomelli (Mgr). Mystères chrétiens (vol.), p. 622.
 — Sentimentalisme et formalisme (vol.), p. 747.
Boudinhon (A.). La daterie apostolique; nouveau règlement (art.), p. 234.
Brunetière (F.). Pour le centenaire d'Auguste Comte (art.), p. 716.
 — La métaphysique positiviste (art.), p. 717.
Buonpensière (R. P.). Commentaria in I p. Summæ Theologicæ S. Thomæ Aquinatis (vol.), p. 103.

C

- Cabrol (Dom).** Dictionnaire d'archéologie chrétienne (vol.), p. 741.
Cagnac. Lettres de direction de Fénelon (vol.), p. 624.
Calgny (Mayolo de). De gemino probabilismo licito (vol.), p. 104.
Carus (Paul). Philosophie chinoise (vol.), p. 604.
 — Kant's prolegomena (vol.), p. 606.
 — Kant et Spencer (vol.), p. 607.
 — The Crown of Thorus (vol.), p. 607.
Castelein. Cours de philosophie. Logique (vol.), p. 111.
Chamard (Dom). Le linceul du Christ (vol.), p. 726.
Chavanon. Relation de Terre sainte de Greffin Affagart (vol.), p. 623.
Chevalier (Ulysse). Le Saint Suaire de Turin et le Nouveau Testament (art.), p. 726.

- Clavière** (Maulde de la). Saint Gaëtan (vol.), p. 469.
Collin. Origine du christianisme (vol.), p. 376.
Condamin. Interpolations ou transpositions accidentelles? (art.), p. 731.
Conde (P.). Una excursión filosófica por España (art.), p. 486.
Coulomb (H.). Vie de la R. M. Marie du Cœur de Jésus (vol.), p. 626.

D

- Dantec** (F. Le). L'unité dans l'être vivant (vol.), p. 499.
Dastre (A.). Les éléments de la matière (art.), p. 481.
Defourny (M.). La sociologie positiviste. Auguste Comte (vol.), p. 615.
Desers. Le Christ Jésus (vol.), p. 746.
Domet de Vorges. Saint Anselme (vol.), p. 372.
Dubois (Paul). Cousin, Jouffroy, Damiron. Souvenirs (vol.), p. 614.
Duhem (E.). Le mixte et la combinaison chimique. Essai sur l'évolution d'une idée (vol.), p. 500.
Durand (Alf.). L'état présent des études bibliques en France (art.), p. 231.

E

- Ehrhard et Risch**. Forschungen zur christlichen Literatur und dogmengeschichte (vol.), p. 112.
Espenberger (Dr). Die philosophie des P. Lombardus und ihre Stellung in 12^{te} Jahrhundert (vol.), p. 608.
Everat. La procession de saint Amable. Les porte-châsses. La roue de fleurs (vol.), p. 118.

F

- Fages**. Histoire de saint Vincent Ferrier (vol.), p. 493.
Farges. La liberté et le devoir; fondement de la morale et critique des systèmes de morales contemporaines (vol.), p. 609.
Favre. La méthode dans les sciences expérimentales. L'organisation de la science (vol.), p. 110.
Favre (P.). Agenda 1903, à l'usage des experts, géomètres et régisseurs (vol.), p. 747.
Felder (H.) S. Francisci Assisiensis et S. Antonii Patavini officia rhythmica (vol.), p. 118.
Fontaine. Les infiltrations kantiennes et protestantes du clergé français (vol.), p. 611.

G

- Gay** (Mgr). Lettres de direction (vol.), p. 624.
Georges de Villafranca. Compendium philosophiæ juxta dogm. D. Thom., D. Bonavent., et Scoti ad hodiernum usum Scholar. accommodatum (vol.) p. 111.
Getino (Alonso). Indagaciones críticas para la historia de la teológica (art.), p. 485.

Gonzalez (Benito). La crise de la morale (art.), p. 240.

Guiraud (Paul). L'Evolution du travail dans l'ancienne Grèce (art.), p. 235.

H

Halévy. La jeunesse de Bentham (vol.), p. 110.

— L'évolution de la doctrine utilitaire de 1789 à 1815 (vol.), p. 110.

Hackspill (L.). L'angélologie juive à l'époque néo-testamentaire (art.), p. 724.

Hatzfeld. Pascal (vol.), p. 372.

Huysmans. De tout (vol.), p. 462.

— Sainte Lydwine (vol.), p. 463.

J

Janssens (Laurentius). Summa Theol. ad modum commentarii in Aquin. Summam. (vol.), p. 496.

Joly (H.). Malebranche (vol.), p. 372.

— Sainte Thérèse (vol.), p. 469.

Jousset (Dr). Réfutation du transformisme et de la théorie cellulaire, à propos du livre de M. Topinard « Science et foi » (art.), p. 490.

K

Karppe. Etude sur les origines et la nature du Zohar (vol.), p. 113.

— Essais de critique et d'histoire de philosophie (vol.), p. 740.

Kirwan (C. de). Le véritable concept de la pluralité des mondes (art.), p. 236.

L

Laffond. De l'Etat; essai de critique sociale (vol.), p. 619.

Lagrange. Introduction au Livre des juges (art.), p. 228.

— Le Livre des Juges (vol.), p. 743.

Lamarre. Histoire de la littérature latine (vol.), p. 624.

Leclère (Abb.). Le mouvement catholique kantien en France à l'heure présente (art.), p. 729.

Lemaire. Le mariage civil; étude historique et critique (vol.), p. 620.

Léon (Xavier). La philosophie de Fichte (vol.), p. 494.

Lempp. Frère Elie de Cortone (vol.), p. 117.

Lepitre. Saint Antoine de Padoue (vol.), p. 11 .

Lesêtre. Notre Seigneur Jésus-Christ dans son Evangile (vol.), p. 122.

Lhoumeau (Ant.). La vie spirituelle à l'école du Bienheureux Grignon de Montfort (vol.), p. 625.

Loisy. Chronique biblique (art.), p. 489.

Lombardo. Conferenze religiose e sociali (vol.), p. 627.

Lottini. Introductio ad Sac. Theol., seu de veritate cathol. fidei (vol.), p. 609.

Lyons. La somme de saint Thomas d'Aquin résumée en tableaux synoptiques (vol.), p. 615.

M

Mano. Le pessimisme contemporain (vol.), p. 124.

Maumus. La crise religieuse et les leçons de l'histoire (vol.), p. 120.

- Mercier** (Mgr). *Ontologie ou métaphysique générale* (vol.), p. 735.
Millot. *Que faut-il faire pour le peuple?* (vol.), p. 112.
Minocchi. *Storia Dei Salmi. Lettura I, La poesia religiosa degli Ebrei anteriore ai Salmi* (art.), p. 727.
Moisant (X.). *La notion de multiplicité dans la philosophie de M. Bergson* (art.), p. 482.
Monnier (Ph.). *Le quattrocento* (vol.), p. 375.
Mortier (R. P.). *Histoire des Maîtres généraux de l'ordre des Frères Prêcheurs* (vol.), p. 739.

N

- Nys** (D.). *La notion d'espace au point de vue cosmologique et psychologique* (vol.), p. 614.

P

- Paban et Pègues**. *Johannis Capreoli Tholosani ord. Præd. Thomist. Principis defensionis Theologicæ divi Thomæ Aquinatis* (vol.), p. 370.
Pelt. *Histoire de l'Ancien Testament* (vol.), p. 116.
Pillon. *L'Année philosophique* (vol.), p. 409 et 613.
Planeix. *Constitution de l'Eglise* (vol.), p. 249.
Planus. *Pages d'Evangile* (vol.), p. 123.

R

- Renouvrier** (Ch.). *Histoire et solution des problèmes métaphysiques* (vol.), p. 613.
Reynaud. *La civilisation payenne et la famille* (vol.), p. 122.
 — *La civilisation payenne et la religion* (vol.), p. 376.
Royce (Josiah). *Le Monde et l'Individu* (vol.), p. 358.

S

- Sertillanges**. *Nos vrais ennemis* (vol.), p. 478.
Santi (Angelo de'). *Les litanies de la Sainte Vierge* (vol.), p. 118.
Simons (G.). *Le principe de raison suffisante en logique et en métaphysique* (art.), p. 720.

T

- Tontolo** (G.). *Provvedimenti sociali popolari* (art.), p. 238.
Turmel. *Le dogme du péché originel dans saint Augustin* (art.), p. 487.
 — *Étude sur le livre de Daniel* (art.), p. 722.

V

- Vacandard**. *Saint Ouen* (vol.), p. 465.
Van Breda. *Catena aurea precum, in usum præd. studiosæ juventutis colligata* (vol.), p. 371.

W

- Woeste** (Ch.). *L'anticléricalisme* (art.), p. 242.

III. — SOMMAIRES DES NUMÉROS

PREMIER NUMÉRO. — MARS 1902.

R. P. Mandonnet. <i>La position du probabilisme dans l'Eglise catholique...</i>	5
R. P. dom Renaudin. <i>La définibilité de l'Assomption de la Très Sainte Vierge</i> (5 ^e article)	21
R. P. Guillermin. <i>De la grâce suffisante</i> (2 ^e article)	47
Abbé Farges. <i>L'Idée du devoir dans la morale d'Aristote</i>	77
<i>La Vie scientifique :</i>	
R. P. Van Becelaere. <i>La philosophie en Amérique depuis les origines jusqu'à</i> <i>nos jours</i>	91
<i>Notes bibliographiques</i>	103

DEUXIÈME NUMÉRO. — MAI 1902.

R. P. Mercier. <i>Le surnaturel</i>	125
R. P. dom Legeay. <i>L'Ange et les Théophanies, d'après la doctrine des Pères</i>	138
R. P. Hugon. <i>La notion de la foi</i>	159
R. P. dom Renaudin. <i>La définibilité de l'Assomption de la Très Sainte Vierge</i> (6 ^e article)	182
<i>La Vie scientifique :</i>	
R. P. Van Becelaere. <i>La philosophie en Amérique depuis les origines jusqu'à</i> <i>nos jours</i> (2 ^e art.) : I. <i>La période coloniale (1607-1765)</i>	204
<i>Bibliothèque de théologie historique</i>	227
<i>Revue analytique des Revues</i>	228
<i>Notes bibliographiques</i>	244

TROISIÈME NUMÉRO. — JUILLET 1902.

R. P. dom Renaudin. <i>La définibilité de l'Assomption de la Très Sainte</i> <i>Vierge</i> (7 ^e et dernier article)	251
R. P. Montagne. <i>La pensée de saint Thomas sur les diverses formes de gou-</i> <i>vernement</i>	282
R. P. Mercier. <i>Le surnaturel</i> (2 ^e article)	302
R. P. Mandonnet. <i>De la valeur des théories sur la probabilité morale</i>	315
Discussions : <i>L'Œuvre du Saint-Esprit</i> (Lettre de M. l'abbé de Bellevue. Réponse du R. P. Froget)	336
<i>La Vie scientifique :</i>	
R. P. Pègues. <i>La question du Saint-Suaire de Turin. Le linceul du Christ</i>	348
<i>Notes bibliographiques</i>	358

QUATRIÈME NUMÉRO. — SEPTEMBRE 1902.

R. P. Guillermin. <i>De la grâce suffisante</i> (3 ^e article).....	377
R. P. Van Legeay. <i>L'Ange et les Théophanies dans l'Écriture sainte, d'après la doctrine des Pères</i> (2 ^e article).....	405
R. P. Hugon. <i>Mater divinæ gratiæ</i>	425
<i>La Vie scientifique :</i>	
R. P. dom Becelaere. <i>La philosophie en Amérique depuis les origines jusqu'à nos jours</i> (3 ^e art.) — II. <i>L'Influence écossaise</i>	443
Claude des Roches. <i>Chronique de théologie littéraire</i>	461
<i>Revue analytique des Revues</i>	481
<i>Notes bibliographiques</i>	493

CINQUIÈME NUMÉRO. — NOVEMBRE 1902.

R. P. Mandonnet. <i>Des dangers du probabilisme</i>	503
R. P. Hugon. <i>Mater divinæ gratiæ</i> (2 ^e article).....	521
R. P. Mercier. <i>Le surnaturel</i> (3 ^e article).....	542
Discussions : <i>L'Œuvre du Saint-Esprit</i> (Lettre de M. l'abbé de Bellevue. Réponse du R. P. Froget).....	
<i>De gemino probabilismo licito</i> (Lettre de dom Mayolo de Caigny).....	568
<i>La Vie scientifique :</i>	
R. P. Sertillanges. <i>A l'Université d'Oxford</i>	574
R. P. Van Becelaere. <i>La philosophie en Amérique depuis les origines jusqu'à nos jours</i> (4 ^e article) : III. <i>L'Influence allemande. Le Transcendentalisme</i>	577
G. T. <i>Le milliatome</i>	597
<i>Notes bibliographiques</i>	603

SIXIÈME NUMÉRO. — JANVIER 1903.

R. P. Coconnier. <i>Positive ou spéculative</i>	629
R. P. Guillermin. <i>De la grâce suffisante</i> (4 ^e article).....	653
R. P. Mandonnet. <i>Encore le décret d'Innocent XI</i>	675
Discussions : R. P. Coconnier. <i>Un mot sur le dernier mot du R. P. Brücker au R. P. Mandonnet</i>	
<i>De gemino probabilismo licito</i> (Réponse du R. P. Wouters au R. P. dom Mayolo de Caigny).....	697
<i>La Vie scientifique :</i>	
R. P. Van Becelaere. <i>La psychologie de l'enfant en Amérique</i>	701
<i>Revue analytique des Revues</i>	717
<i>Notes bibliographiques</i>	735
<i>Tables des matières</i>	748

Le Gérant : P. SERTILLANGES.

PARIS. — IMPRIMERIE F. LEVÉ, RUE CASSETTE, 17.

NOUVEAUTÉS :

SCHWANE : HISTOIRE DES DOGMES

TRADUCTION DE M. L'ABBÉ DEGERT

Professeur à l'Université catholique de Toulouse

Tomes II et III, 2 volumes in-8..... **12 fr.**
Le tome I, paru précédemment, prix franco..... **6 fr.**

NOUVELLE THÉOLOGIE DOGMATIQUE EN FRANÇAIS

PAR LE R. P. JULES SOUBEN

Professeur de Théologie

L'ouvrage formera neuf fascicules

- | | |
|--|--|
| I. Dieu dans l'histoire et la révélation; | V. L'Église et les sources de la Révélation; |
| II. Les Personnes divines; | VI. La Grâce; |
| III. La Création selon la foi et la science; | VII. Les Sacrements; |
| IV. Le verbe incarné; | VIII. Les Sacrements (suite et fin); |
| | IX. Les Fins dernières. |

Ont paru le fascicule I et le fascicule IV; chaque fascicule forme un in-8 raisin.
Franco..... **2 fr. 80**

Anarchie morale et Crise sociale

Par le R.P. L. ROURE, rédacteur aux « Études »

1 vol. in-18 jésus.... **3 fr. 80**

Les morales positives ou naturalistes.
Les morales idéales.
Le nihilisme de Tolstoï.
Le quietisme de Tolstoï.
Les formes du socialisme.

BONTÉ, SAINTETÉ, GRANDEUR DE JÉSUS RÉDEMPTEUR

PAR LE R. P. GALLERANI

Directeur de la Civiltà Cattolica

Traduit sur la 10^e édition, par l'abbé Poëy. — 1 volume in-12..... **3 fr. 80**

UNTO THIS LAST

PAR JOHN RUSKIN

Trad. franç. par l'abbé Em. Peltier. — 1 vol. in-18 jés. avec portrait. **3 fr. 80**

EN ALLANT A JÉRUSALEM

Par M. l'abbé MONTAGNON

Licencié ès lettres

Prof. de rhétorique au Petit Séminaire St-Jean à Lyon

Sup. vol. in-8 av. grav., **4 fr.**; franco, **4 fr. 80**

SILLAGES GRECS

CONSTANTINOPLE

LA JUDEE

PERIODICALS

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY
BERKELEY

Return to desk from which borrowed.
This book is DUE on the last date stamped below.

Feb 28 '49

LD 21-100m-9,'48 (B399s16) 476

Revue thomiste, 1902.

B839
A1R45

PERIODICALS

v. 10

465893

B839

Revue

A1R45

v. 10

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

